

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

تَرْجُمَةً لِمَوْلَانَا

مَكْتَبَةُ - لَهْكَانَ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلتَّوَفِّقِ ١٠٥٠ هـ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

الطبعة الرابعة

١٤١٤ هـ - ١٩٩٠ م
دار الحجية، التراث العربي

جمهورية العراق
مركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المرحلة في علم الطبيعي

ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم (١) مباحث الجواهر والقامها
على مباحث الاعراض والقامها ، لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين :
احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض .
و ثانيهما ان معرفتها (٢) شديدة المناسبة لان يقع في العلم الالهي وعلم

١ - تاخير مباحث الجواهر عن مباحث الاعراض لا يوجب ان يقع معرفتها في العلم
الالهي وان اقتضى وقوع معرفتها قريباً من العلم الالهي ومتعلّاه ، ولعل المراد ذلك فثامل .
الاستاذ الاستاذ

٢ - قوله معرفتها اى معرفة الجواهر بكونها مثبوتة للاعراض شديدة المناسبة لان
يقع في فن الربوبيات دون الفلسفة الاولى ، فان ذوات الاشياء واعيانها مثبوتة لمفهوماتها
فالاعراض نسبتها الى الجواهر نسبة المفاهيم الى الذوات و نسبة العلم بالاعراض الى العلم
بالجواهر نسبة الفلسفة الباحث عن الكلّيات والمفهومات العامة الى العلم الالهي الباحث عن
ذوات الاشياء واعيانها فكما يقدم الفلسفة المذكورة على العلم الالهي كذلك قدم المصنف قدس سره
علم الاعراض ومباحثها على علم الجواهر ومباحثها

الاستاذ محمد اسماعيل ،

المفارقات الباحث عن ذات الاشياء واعيانها ، دون ان يقع في الفلسفة الباحثة من الكليات والمفاهيم العامة واقسامها الاولى ، فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون :

اما المقسمة : فهي بيان عدد المقولات ، وهي عند الفلاسفة عشرة : الجوهر ، والتسعة الباقية المرئية ، وهي الكم والكيف والاضافة والايين والوضع ومعنى والملك وان يفعل وان يتعمل .

و فيها مباحث اربعة ، احدها : اثبات ان كلامها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بخمسة امور :

الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى وما هو اقلها يجب في الجنس .

الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبويا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات ، اللهم الا ان يكون عنايات يشار بها الى معاني كلية كما في الجوهر والكيف .
الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحته بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لافي المهيات ، و الوجود غير داخل في المهيات .

الرابع ان يكون داخليا فيما تحته من الانواع ، لا اعراضا خارجا الخامس ان يكون تمام المية الجزء المشترك بينهما وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ، ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا .

بل الشيخ حكى : ان من الناس من زعم ان الفعل والاتعمال هما نفس الكيفية ، وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل .

واما التسخين والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد ، وطلب الشيء يستحيل

ان يكون ذلك الشيء لاستعالة كون الشيء طلباً لنفسه ، و من الناس من جعل المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنساً للصفة الباقية ، ووافقهم صاحب البصائر (١) وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة حجة على الحصر فيها سنقلها اولاً ثم نبين وجه الخلل فيها (قال فيها - ل) ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع . و هي الاربعة المذكورة قال و اذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحاً فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض و لا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء متقدماً كونه كماً بذاته وليست بكيف ، فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل .



عقدة وحل

اقول : هذا الكلام كما يرد ظاهراً على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى ، فهذه عقدة على القائلين لكل من المنهيين فيجب دفعها ، والعمل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود والامية له الا الكون المذكور ، والوجود خارج عن الميات الجوهرية والعرضية ، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجاً عن مية الانواع ، فالحركة ليست بجنس فضلاً عن ان تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية و نوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به .

ثم قال : فاذا اقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول : المية

١ - هو ابن سنان الساجي على ما سمعت عن الاسماء وشكته من اسمه في ما علم

التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرأ أو غير جوهر وهو الهيئة ، فهي إما أن يتصور ثباتها ولا يتصور ، فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها ، فإما أن لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة ، وإما أن يعقل دون ذلك ، فإما أن يوجب المساواة و اللامساواة والتجزى اولا ، فإن اوجب فهو الكم والاف هو الكيف ، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم ، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ، ومن حيث انها لا تحتاج في تصويره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ، ومن حيث انها لا تنحوج الى اعتبار تجزى ، امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشار كات الاربعة فهذا هو بيان العصر في الخمسة ، ثم اخذ في بيان ان معنى والايين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة ، وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام .

بحث آخر معه : اعلم ان النسبة ليست امرأ مستقل المية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ، ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنسبين ، وكل ما لم يمكن تجريدها لافي الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولة لافي النظر عما عداها ، فلا يمكن اخذ طبيعة محمولة على جزئيات لها الامع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنساً او نوعاً معمولاً على ما تعنتها الا ما أخذها معها جنس ما هي نسبة له او نوعه ، فكون النسبة جنساً او نوعاً او شخصاً لا ينصح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة (١) احد هذه الامور .

١- يرد عليه ان مذكروه لو لم يقتضى ان يكون ذو النسبة من المقولات السبعة النسبية مقولة و جنساً عالياً حتى يصح ويستقيم جعل نسبه مقولة و جنساً عالياً ، و ليس كذلك فعلى مذكروه لوجه لاجل اين وهو النسبة الى المكان مقولة اذ ليس المكان الذي هو ذو النسبة مقولة و كذا لا يصح جعل معنى وهو النسبة الى الزمان مقولة اذ ليس الزمان مقولة ، وهكذا القياس في الخمسة الباقية من المقولات النسبية .

اللهم الان يقال : انها اي المقولات تابعة لما هي النسبة له في الجنسية في الجملة ، واما كونها مقولة فبالاتفاق والاجمال انه لا يوجد لما هي نسبة ذاتي تشترك فيه فتأمل فيه .
الاستاذ الاستاذ

فاذا تقرر هذا فنقول: النسبة المكانية هي الاين مثلا يجوز كونها جنساً لكل ما يؤخذ منها المكان من النسب، وكذا مقولتني وهي نسبة الشيء الى الزمان يصح وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان جنساً لكل نسبة يؤخذ معها نوعاً من الزمان، فيكون تلك النسب الماخوذ مع انواع انواعاً لمتى وما يؤخذ معها اشخاص الزمان اشخاصاً مندرجة تحت مقولتني لاندرج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تعصلت باعتبارها مميزات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل في قوامها لتمكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنساً فرضاً للزمان والمكان و لنفس الاجزاء التي لذوات الاوضاع و نفس الكيفية التي في ان يتفعل وان يفعل، وكذا للجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة، ومنهم من جعل المضاف جنساً للسنة الباقية النسبية، والشيخ ابطال ذلك القول بان كون الشيء منسوباً وان استلزم كونه مضافاً لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك السنة، فان كون الشيء في الدار مثلاً هي نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل ايناً.

ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالايين يمرض له من حيث هو ذواين ان يصير معقول المية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوى وذلك حاولا من حيث هو اين فقط، بل من حيث هو محوى وذلك حاويه فيمرض له الاضافة، وكما ان كون الشيء بياضاً شيء و كونه لثي البياض شيء آخر، كذلك كون الشيء في مكان شيء و كونه مية مقولة بالقياس الى غيره شيء آخر، والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوى، وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة للطرفين.

و ثالثها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائها ولذلك طويناها، (فان قيل): هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والتعطف والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك النعمول

البسيطة ومفهوم المشتقات كالأبيض والحار واما لهما ، وكذلك الاعداد كالعمى والجهد (قلنا :) اما الاعداد بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا من ! الامور الوجودية و هي من جهة ملكاتها كالملم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات ، وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر ، واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في الميات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت و اما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه و اما الفصول البسيطة فهي بالعقيدة عبارة عن الوجودات الخاصة للميات النوعية و اما الشئية و الممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات.

قال الامام الرازي: لقائل ان يقول: ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله ، و الشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه. اقول : قد علم وجه اندفاعه .

واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطال ذلك بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوأة لذاته وذلك لا يعمل عليهما (١) وحكى عن قوم انهم ابطالوا ذلك بان الوحدة مبدء للكم المتصل والنقطة مبدء للكم المتصل والمبدء خارج عن ذي المبدء والالكان مبدء نفسه ثم ابطال هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدءاً الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضاً مبدء الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدء لبعض الانواع ان يصير مبدءاً لنفسه، وحكى عن آخرين

١- لا يلزم من ذلك خروجهما من مطلق الكم غاية ما في الباب خروج النقطة من المتصل والوحدة من المنفصل، قلت : ذلك يكتفي في ابطال هذا المذهب اذ لا قائل يكون النقطة كما منفصلاً مبدءاً للمتصل فيكون الوحدة بعكس هذا ومن هنا يظهر بطلان ابطال الشيخ هذا الابطال فافهم وكن من الشاكرين
فتعصلي خوي

انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة ، فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة من الكيف ، وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم ببعض وبما ليس ذلك البعض .

و الشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر ، و ذلك لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متعصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات ، فالسائط كنفس الاجناس العالية و الفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداءة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين .

و رابعها عن كيفية اتقسام هذه المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض ، وتقسمها الى العوارض ايضاً قد يكون مطابقاً للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان الى الذكر والانثى .

الفن الاول

في مقولة الكم واثبات وجودها و وجود اقسامها و اثبات عرضيتها وفيه فصول .

فصل (١)

في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة مهية الكم المطلق

وهي ثلاث: الاولى التقدير والمساواة والمفاوطة وهم امر اضافية لكن عروضا للاشياء من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة او الخاصة .
الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين : احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيان مثله ، و يتوهم لكل من الشئين ايضاً شيان مثل الاول و

هكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييراً فيه وحركة له مكانية ، والثاني حدوث الافتراق و الانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ، ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال ، وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضة للمقدار كما نتعلم في مباحث الهبولى ولكن تميز المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهبطاً للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعداً لذلك المعنى ، والا لكان كل معد مستعداً لما يمد ، ولا يلزم ايضاً بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون .

الغائبة كونه بحال يمكن ان يصير معدوداً بواحد ، وذلك لانه قد ثبت كما سيحىء ان الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات اشكائية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل و كل جسم صحيح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقسامات تغيير متناهية ، وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار .

فاذا تقرروا هذا فنقول: كل جسم قابل للتصنيف الى غير النهاية و التصنيف في المقدار تصنيف في العدد ، وبالجملّة كل تبعض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير منتهى في جانب الزيادة وهو منتهى في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير منتهى في طرف النقصان وهو منتهى في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزئة فوجب ان يكون لذاته قابلاً للعديد ، فاذن الكم مطلقاً سواء كان متصلاً بالفعل كالعدد او متصلاً بالقوة متصلاً بالفعل كالمقدار ، فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدوداً بذلك الواحد ، فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها في بعضها اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحاداً في الكم فيكون وريلاً وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول

القسمه . وهو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمه من عوارض الكم المتصل لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمى . فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاء بأنه الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاذاً ، فهذا صحيح لا يختلف فى المتصل والمنفصل وليس فيه دوران الواحد استعمال فيه وهو مساوق للوجود غنى عن التعريف وكذلك العدد غنى عنه .

فصل (٢)

فى الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة أوجه

أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذى لا ينجزى .

فالأول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها فى حد جسمينها ، فبدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية ، فإن قيل : الجسم الكروى اذا مكمل ينمير مقداره اذ هو مساو لما كان أولاً فى المساحة ، فنقول : انك تعلم ان المساوى قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة ، وان امثال هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة و الذى بالقوة ليس بموجود بعد .

والوجه الثانى ان الاجسام مشتركة فى الجسمية ومختلفة فى المقادير وهذا المطلب لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد ، واعتراض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة فى الجسمية ومختلفة فى المقادير فهى كذلك مشتركة فى كونها متقدمة ، فان كان اشتراكها فى الجسمية و اختلافها فى المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضاً زائدة على جسمينها لزم ان يكون اختلافها فى المقادير المخصوصة بعد اشتراكها فى اصل المتقدرية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضاً زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضاً والمخصوص

عرضاً آخر ، وذلك معال والالرم التسلسل المعال ، كما يظهر يادى تأمل فكما لم يلزم بل نطل ان يكون اصل المقدار موجوداً معياراً للمقدار المخصوص الاقوى الدهن بحسب التعيين ولايهام ، فكذلك حاز ان يكون الاجسام مشتركة فى الجسمية وتمايزه بمقاديرها المخصوصة وار لم يكن المقدار موجوداً معياراً للجسمية ، اقول : هذا البحث قوى حدا وسنعلم وجه التحليله .

الوجه الثالث ان الاجسام صرح ان يكون بعضها مقدراً للبعض عاداً له وبعضها مقدراً معدوداً بالآخر ، فالمقدار العاد فى اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التى يستحيل ان يخالف فيها جسم جسماً والايراد المذكور متوجه عليه ايضاً

الوجه الرابع ان الجسم الواحد يسحن فيزداد حجمه من غير انضمام شىء اليه ولا وقوع خلاف فيه لاسنحائه ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شىء منه او زوال حلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية فى الحالين فهو مطابق للمقادير ، وهذه العجبة ايضاً مبنية على نفى الجبرء الذى لا يتجزى لانباء التخلخل و التكاثف على تقيده .

الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما ستقيم البرهان عليه و تابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة عليها بالعملية فاذن السطح مفاير للجسمية و اذ اثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولى

والسادس الخط والسطح غير داخلين فى معنى الجسم ، لان من عقل او فرض جسماً غير متناه فهو عقل وفرض جسماً لاجساماً لاجساماً لكونه معالاً ، فلما صحت انفكاكهما عن الجسم لذاته وان لم يتفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مفايرتهما اياه ، وسبب الخط بصحة انفكاكهما عن الجسم بل وعن البسيط فى الوجودين كما فى الكرة الساكنة واما الكرات المنحركة دائماً التى تعينت فيها مناطق و محاور فان الجسمية فيها متقدمة على حرركاتها المتقدمة على تعيين المدوار و الخطوط فيستحيل ان

يتقوم الجسمية بها والالزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

ولقائل ان يقول : ماذا ذكر تموه منقوس باليهولي و الصورة فانهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والدخول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقوّهين له فكك ههنا . والجواب ان من علم الجسم جوهر أمر كبا من الدواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ، و من علمه جوهرأ متصلا بلا مادة ، فلم حقيقته و ان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لامن باب المادة وايضا الماصح ان يكون اليهولي مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تعابيرهما . فكك اذا علمنا الجسمية وشككتنا في وجود السطح ، كان وجوده مغايراً لوجود الصورة .

حكمة مشرقية

ان الذي افاض علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم

الطبيعي هو اننا نعهد اولاً ان كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي ولا بد ان يكون مبادئ احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادئ ومقومات ومكملات للآخر ايضاً ، وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الآخر فادس لو كانت الجسمية عين المقدار لكن يحصل احدهما محصل الآخر ، و لاشبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو محس يقتدر الى مقومات فعلية ، و مع انضمام الفصول الاولى قد يحصل لها انواع اصادية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بالاشروط يكون معاني غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى بعد تلك الفصول ، و هكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها ، و الجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية كالانصرية و بعد انضمامها الى اخرى كالمنمية و اخرى كالحصاسة و اخرى كالناطقة ثم هذه المبادئ والمقومات التي في القيلتين كلها من الاحوال و الكمالات التي كان

الافتقار اليها هي تمثيل الموحود بما هو موجود اوفى الجوهر بما هو جوهر اوفى الجوهر المتصل بما هو جوهر متصل اوفى الجوهر المتصل المكيف بالكيفية المراجية بما هو ذو مراح اوفى النامي من حيث نموه اوفى الحيوان من جهة حيوانية واما المقدار المطلق الحسنى ، فاذا احتاج الى معنى فسمى ، يجب ان يحتاج اليمن حبة كمية و مقدارية ، فلا حرم يتحصل اولا بكونه جسما تعليميا و سطحا و خطا ، فانها من الموارد الاولى للمتقسم من حيث هو متقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا اوفى جهتين فيتحصل سطحا اوفى جهات فيتحصل جسما وكذلك كل منها اذا تحصل تمصلا آخر يجب ان يكون تحصله من باب المعانى و الكمالات التى تلحق المقادير بما هي مقادير ، منصلة كانت او منفصلة كالطول و القصر كالعادية و المعدودية والتشارك و التباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك ، فاللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه المدفاع الاشكال الوارد على الوجه الثانى والثالث جميعا

فصل (٣)

فى تقسيم الكم الى المتصل والمتصل

وتقسيم المتصل الى انواعه وان المتصل هو المعدل لا غير وفي بطلان القول بان القول كم متصل والثقل والخفة كم متصل - فنقول . يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار آخر .

فالاول فصل الكم وله تعريفان : احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه احزاء تتلاقى على الحدود المشتركة .

والثاني المشترك كما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المنتهية بالقوة والمتصل يقابله فى كلا المصنين .

والثانى وهو المعنى الاضافى وهو ما على وجهين . احدهما كون مقدارين باينهما واحدة كخطى الراوية و كتبه من القسم لاني ، و ثانيهما كون مقدارين

نهاية احد هما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة ، والمتصل ايضاً يقابله فيهما جميعاً
 اذا قرر وهذا فيقول : الكم المطلق يتقسم الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل
 يقابله ، والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء او لا يكون ، الاول هو المقدار المتقسم
 الى ماله امتداد واحد وهو الخط او ماله امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ، ويقال
 له البسيط ، اوله امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو اتم
 المقادير لقوله القسمة الى جهات ثلاث وبقوله : النخيل والنخل لا يحشوا ما بين السطوح
 والعمق ، لانه نخن نازل من فوق و السمك لانه نخن صاعد من ادنى و قد ترسم
 المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم ، فيقال الخط ما يرسم
 من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرسم من حركة الخط خلاف ما أخذ امتداده ،
 والجسم ما يرسم من حركة السطح ارتفاعاً واسقاطاً ، و سنعلم انه مجرد تمثيل
 لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الرمان ، وتحقيق ماهيته و
 احكامه مو كول الى مباحث الحركة ، لشدة تعلقه بها .

فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة : الخط والسطح والجسم والزمان و
 منهم من طر ان المكان قسم خامس ، وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المعوى
 عند القائلين بكونه سطحاً ، وسيأتى تحقيق القول بالمكان ، واما الكم المنفصل فهو
 العدد اما كميته فلكونه لذاته معدوداً بواحد فيه او ليس فيه ، واما انه ينفصل ولاه
 ليس بين اجزائه عدم مشترك ، فامك اذا قسمت الحزمة الى ثلثة واثني ، لم تجد حدا
 مشتركاً بينهما ، و الا فكل منهن بقى الباقي اربعة ، وان كان من الخارج كانت الحزمة
 ستة ، ومن المعال ان يوجد كم منفصل غير العدد ، لان المنفصل قوامه من المتفرقات
 و قوامها من المعردات وهي آحاد ، وكل منها واحد ، فالواحد اما ان يؤخذ من
 حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كاشنان او مثلث ، وذلك الشيء واحد
 والوحدة نفس الواحد ، ما هو واحد لا يماهو ذو خصوصية ، ادلا مدخل الخصوصية
 في كون الشيء واحداً كما علمت في باب الوجود ، ولا شك في ان الوحدات

هي التي يتألف منها لذاتها كمية منفصلة ، و كم متصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك
الوحدات دون العوامل للوحدات فهي حاملة للمعد بالعرض كما ان كلا منها واحد
بالعرض .

وهذا التحقيق يظهر فساد مذنب من ظن ان القول كم متصل و جعل الكم
المتصل حنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول ، واستدل عليه بان القول
مركب من المقطع وينتقد بها وهي احزاء له و كل ذي جزء مقدد بجزئه وهو كم و
الخطأ في الكبرى بانه ليس كل ما يتعدد بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له
حقيقة اخرى ، وقد عرض له اما مقدار او عدد و صار له بسببه جزء يعد و المقطع
الحرفي ليس جزئيه الا لانه واحد والقول كثير ، فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة
لذاته ، كما ان للمقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة ، فاذا لم يلتفت الى العارض
والثبات الى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة
ولا واحداً ، والالفاظ الاشياء كما بالذات وواحداً بالذات ، واما النقل والجمعة فالذي مرهم
في تكمهما امران ، احدهما قبولهما للمساواة وعدمها ، و الثاني قبولهما للتجزئة
وكلاهما باطل ، اما الاول فلان المساواة في الكم هو ان يعرض لشيء حد ينطبق على
حد شيء آخر ويطلق كلينه على كلية الآخر ، فان اطلق الحدان الاخران قبل له به مساو
وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه رايد وللآخر انه ناقص ، وهذا مما يستحيل ثبوته
فيهما لان النقل قوة محركة اما طبيعية ، و هي من باب الجوهر او الميل الذي هو الملة
القريبة للمحرك وهو من باب الكيف ، ومحال ان يقع شيء تحت مقولين بالذات بل لا بد ان
يكون احدهما بالعرض ، واما الثاني فلان قبول التجزئة كما يقال ثقل هذا صف ثقل ذلك (١)

١ . والحاصل ان قبول الثقل والخفة للتجزئة انما يكون بالعرض وما هو خاصة الكم
هو قبول التجزئة بالذات فبالحقيقة يكون العدد الاوسط في قياسهم غير مكرر فلا ينتج ، ولو
جهلت الصرى قبول التجزئة بالذات كانت ممنوعة ، و لو جعلت الكبرى اهم مما يقبل

هو يسم ان حركته في الزمان في نصف المسافة التي للآخر او في المسافة في نصف الزمان للآخر هروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان

فصل (٤)

في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى دى وضع وغير دى وضع
الوضع يطلق على معان ثلاثة :

احد ها كون الشيء مشاراً اليه بالحس بالفعل او بالقوة ، والاشارة تعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشيء ، و بهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع ، وثانيها معنى اخص من هذا المعنى ، وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه في جهة ، و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع ، وهو حالة الجسم من جهة نسبة احرائه بعضها الى بعض في جهاته ، وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الاعلى الحواهر المادية و المعنى الثاني فصل الكم و كانه منقول من المعنى الثالث الذي هو حرة المقولة ، فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر اما هو بسبب حال احرائه بعضها عند بعض ط ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وان لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يعبر له بداته الجهات والمكان ، لكن الجسم التعلیمی له اجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف (١) والى كل منها اذا فرض موجوداً اشارة انه اين هو من صاحبه ، و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالماسب من التجربة بالدات ليستعمل المتجرى بالمرحى حتى يشكر الاوسط لينتج كات كليتها متنوعة

(الاستاذ الاستاذ)

فانهم

١ - المراد بالترصيف هو الافتراق بين الاجزاء في الوجود والاعتناء به فالزمان

ليس له وضع لعدم الترصيف والاعتناء بين الاجزاء في الوجود والعدد ليس له وضع لعدم الاتصال وهو ظاهر

(الاستاذ الاستاذ)

لذلك المعنى فسمى باسمه ، و اذا علمت ذلك فنقول : الكم اما ان يكون ذا وضع
اولا يكون ، و الكم ذو الوضع ثلثة : الخط و السطح و الحسم و الباقي غير ذي
وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما المعدد فعدم اتصال احرائم مع اياها
ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لاوضع له .

والشيخ ابطال هذا الوهم بانه ان عني الوضع الذي من المقولة فربما اوهم
صدقا وليس كذلك ، فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار ، و كما ان الحركة
عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان يكون
ذا اين قار ، فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في
مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الحسم المتحرك وان تحرك ،
فان الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه
بعضها الى بعض بالقرب والبعد معصومة و ان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء
الى جهات العالم ، ومن عادة القوم ان يذكروا هيئتنا معاني الطول وهي خمسة ، ومعاني
العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا اربعة ، لكن اخرنا ذكرها الى مباحث
الجسم الطبيعي لدقيقة ، وهي - انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعني
نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط و راجعة اليه وان اريد سائر المعاني
فهي كميات مأخوذة مع اضافات لا تخرج مفهوماتها عن امور طبيعية ، فذكرها في مباحث
الجسم الطبيعي اولى .

فصل (٥)

فيما ليس بكم بالذات واما هو بالعرض وهو على وجوه اربعة :
فالاول ان يكونا مرعا موجودا في الكم مثل الامور التي عدناها و ثانيها

ان يكون الكم موحودا فيه ، و ذلك اما متصل او منفصل ، قال المنفصل يرجد في المعارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات ، وهو ظاهر وفي المعارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي ، و قد يكون المتصل بالذات متصلا و متصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام ، اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة ، و اما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان ، وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا ، و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسوادانه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل في الكم ، و رابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى : انها متناهية او غير متناهية لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة ، و الفرق بين اعتبار الشدة و المدة من وجهين : احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب نقصان في المدة ، والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة (المدة - خ) ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة (الشدة - خ) .

اذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و اقسامه الاولى فلنشرع في ذكر احكامه واقسامه .

فصل (٦)

في ان الكم لاضدله اما المنفصل فتوجوه ثلثة :

احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه ويتقوم بالاقل منه الضدان لا يقوم احدهما الاخر ولا يتقوم بهما ثانياها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لا يقبل الزيادة والاثتان وان كان في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين

لكن الالف ليس ضد اله لانه ليس في غاية البعد منه ، وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك ، فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات ينقوم سورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عرض الاتسبية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسدوا لا فموضوع الاتسبية غير موضوع الثلاثة ، و اما المتصل فليس المقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضاداً للآخر لثلاثة براهين ايضا الاول ان كلامها اما قابل للآخر او مقبول له والمقبول لا بد وان ينقوم بالقابل فكيف يكون ضده ، والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر ، والثالث ان موضوعها القريب ليس منعياً .

شكوك وازالات

س: الزوجية كمية مضادة للفردية ج : انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها ، بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية (١) فالتقابل بينهما بالعدم والملكية دون التضاد ولان موضوعهما ليس واحداً .

س: الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج : هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالآخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منعياً الا بانعدام السطح الذي فيه ، فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد

س: المتصل ضد المتصل مع انهما كميتان ج : هما فصلان لنوعى الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب المية و ان اندرج تحتها بالوجود ، فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الاتصال عدم الاتصال عما

١- بل الفردية طلب الزوجية مطلقا ولها مع اخلافها على الواجب بالذات ، فالتقابل

(استحيل)

بينهما تقابل السلب والايجاب فافهم -

من شانه ان يكون متصلاً بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه (١) كالملك .
 س : المساوى ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها
 كميات ج : هذه اضافات فى كميات لانها فى انفسها ومبانيها كميات على ان امثال هذه
 المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم فى باب المضاف
 س : المكان الاعلى ضد المكان الاسفل ج : موضوعهما القريب ليس واحداً
 بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد ، نعم الحصول فى الفوق والحصول فى
 السفلى متضادان وهما غير المكان ، وايضاً المكان بما هو ممكن ليس بفوق ولا تحت
 لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى مائتته وكذلك العكس و الامور الاضافية
 امتنع عروض التضاد لها .

فصل (٧)

فى ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف

قالوا : الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين :

احدهما : ان الرائد على شىء فى الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة والاشد
 من آخر فى الكيف لا يمكن فيذلك .

اقول : ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما
 فى حد نفسه ، فان الكم فى حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شىء و شىء آخر
 متباين له فى الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ، ثم ان فضيلة شىء على آخر من
 نوعه او جنسه يجب ان يكون بشىء من باب فلاجرم كان الافضل فى الكم بامر
 متميز فى الاشارة بخلاف الافضل فى الكيف ، لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك .

(١) فانه يمكن اتصال بسان كل منها الى ما يعاكسها فى النوع واما الملك فلا يمكن

اتصاله الى جسم آخر الا بحسب جنسه .

(اسماعيل دة)

الثاني : ان التفاوت بالازيد والاقصى غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما عاية الخلاف .

اقول : وهذا ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى نسبة الكم ومهية الكيف ، حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة و ينتهي الاخر فيها . مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعاً ، اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية .

قال الشيخ : في الشفا بعد ان حقق ان لاتضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضف واشتداد ولا تنقص وازدياد ، لست اعني بهذا ان كمية لا تكون اريد من كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها ولاخط اشد خطية اي اشد في انها ذو بعد واحد من آخرو ان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من آخر اعني الطول الاضافي .

اقول : وهكذا حال الكيف عندهم فان سواداً لا يكون اشد في انه سواد من آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذلك . كما ان وجود الحط الطويل اكمل من القصير ، فالتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهيئات عندنا ، والوجود بذاته اشد واضف واتم وانقص كما علمت .

واعلم ان هذين الوضعين اعني تنفي التضاد ونفي الاشتداد والتتقسي لهما من خواص الكم ، فان الجوهر لاخذ له وكذا بعض اقسام الكيف لاخذ له ، وانما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة اولاً وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلتتكلم فيه .

فصل (٨)

في اثبات تناهي الأبعاد وعليه يراهين كثيرة نذكر منها ثلثة :

الاول وهو الممول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود

حركة مستديرة ، لانا اذا فرضنا خطا غير متناه و كرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط ، فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له ، فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامته لكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا فوقه نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحد من تلك النقطة و المسامته مع النقطة الوقائية ابدأ قبل المسامته مع التحانية ، لان المسامته مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط ويحصل زاوية خاصة بين الحطين اوبين الخط الموازي و موضع ميله لانهما كالمبادلين المتساويين دائما فلا حرم لا يحصل مسامته مع نقطة بزواية الا ويحصل قبلها مسامته اخرى براوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غير متناهية ، استعمال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامته لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول آن حدثت فيه ، وليس لتلك النقطة المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر .

شكل واندفاع

ومن اكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان ، بان حدوث زاوية المسامته كساير الروايات من الامور التي لا اول لزمان حدوثها ، فلا يجب ان يكون لنقط المسامته نقطة اولى كما لا يكون للروايات التي يارائها زاوية اولى ، اد كل زاوية حدثت بالحركة في آن من زاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها ، فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الصليين عن الآخر بعد انطباقهما ، فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي هي توصف بانها اول نقط المسامته

اقول - هـ ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حداث اول يستدعى وجودها منه متعاطفا الى مبلغ كسائر الامور التدريجية الحصول

فعلى وراى حدوث زاوية المساواة تدريجيا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهي والخط المساواة له على وجه يكون لتلك النقطة السيلالة ، بل للخط الذى حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المقروض اولا اول بمعنى طرف يستندى منه التقاطع المتصلة المعنية ، وان لم يكن لها اول للخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعنى اول الائنات الذى حدثت فيه الراوية وما يارائها من النقط .

البرهان الثانى : لو كانت الابعاد غير متناهية لجازان يخرج امتدادان من مبداء واحد كقوى مثلث لا يزال البعد بتزائد الى غير النهاية ، فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الاعداد بين الغير المتناهي ، فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف . وهذا هو المسمى بالبرهان السلمى وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الفهم عنه فى شرح الهداية .

البرهان الثالث : نعرض بعد اب غير متناه ، اما من الطرفين ، او من طرف واحد ، وعلى التقديرين يفرض فيه حد وليكن ح وحد آخر هو د ، فيكون خط ح ب الغير لمتناهي فى طرف ب ، ازيد من خط د ب ، الغير المتناهي فى طرف ب ، بمقدار ح د فاذا فرضنا انطباق نقطة د ، على نقطة ح ، فلا يخلو اما ان يمتد اما الى غير النهاية ، فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممنوع ، او يقصر د ب عنه فيكون متناهي فى طرف ب متقطعا وجب ازيد من د ب بمقدار ح د المتناهي فيكون المجموع اضى ح ب متناهي فى جهة ب وهو المطلوب قال الامام الرازى : وعلى هذا البرهان شك يصير حله و هو ان تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزايد انما يمكن على احد وجهين ثلثة :

احدهم : ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الرائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان

و ثانيها : ان يزداد الناقص او ينقص الرايد حتى يتطابقا فى الطرف .

و ثالثها : ان يكونا معالهما ولكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص و حيثئذ يظهر فى الرائد ضالة لا يطبق بها على الناقص بل يبقى متجاوزة عنه

ثم لا يزال يريد تلك الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر
ثم قال : فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المطلوب لان الحركة غير
ممكّن فيما لا يخلو مكن عنه و بالوجه الثانى لا يلزم منه محال اذ كل منهما بعد
السمو والديول صار مساويا للاخر ، وبالوجه الثالث للحصم ان يقول . يبقى تلك
الفضلة ابداً مع لاتناهى الخطين ولايتهى الى حيث تروى فاذأهما يمتدان الى غير النهاية
ولا يلزم جعل الناقص مساويا للرايد لان تلك الفضلة موجودة ابداً

اقول : ادعاء التطبيق على كل واحد من الابعاء الثلاثة جابر معيد للمطلوب
اما على الوجه الاول فحركة الكل اى الزائد و ان سلم انه غير ممكن
لكن حركة الجزء اى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يعلى مكانا و يشغل
غيره .

واما على الوجه الثانى (١) ولا التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص وانقص
الرايد لكن يعيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط
حد ، فالخط الزايد اذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهى كن متناهيا
لا محالة .

واما على الثالث فتلك الفضلة المتعاقبة قدومتناه لانهما يقتضيه مقدار ج د ،
فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهى فعلم تنهاى البعد المشتل على تلك
الفضلة وعلى ما سواها . وهيتا براهين كثيرة تركها ذكرها معاقبة الاطباء
والاسهب ، لان المطلوب حاصل بما دونها .

اشكالات وانحلالات

فلندكرها على صورة السؤال والجواب :

- ١ - لا يخفى على من له ادبى تأمل ما فى الجواب على الوجه الثانى والثالث والعجب كل
العجب من جناب المصنف كيف تمرد بهذا الكلام مع كونه صدر الامام فتدبر فى المقام
تتم المرام .
(فتح على خوئي)

س : الا لسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوز ، والحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات .

ج : لعل ذلك من بديهة الوهم ، ولانسلم ان الجرم به كالجرم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لانسلم ان الوهم جازم بوجود البعد القير المتناهي ، غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر

س : ان انسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج العالم اولا يمكن فعلى الاول يلزم العلت لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع من ذلك .

ج : لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقدارى عنه ، بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذى هناك ليس في طبعه حركة مكائية بل حاله هناك يشبه باحوال ما في عالم المثال .

س : ان العالم لو كان متناهيًا ، فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ، ولو قدرنا ازيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع ، وهكذا فنخرج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير

ج : هذا مجرد امر وهمي لاحاسل له في الوجود فلا عبرة به .

س : الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا و جزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة ، وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم المية كان مشتركا بين افرادها جميعا ، فاذن في الوجود لمكان احصاء غير متناهية ، فهي موحودة لان الواحد عام الفيض والاستحقاق ثابت ، فيجب اليجاد .

ج : المواضع قد تكون في خارج المية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم مية الشيء من الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود المودى الذى للفلك

يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد .

س : هذا يشكل في جره من اجراء الفلك حيث طبيعته طبيعة لكل فلكات الكثرة والكلية امراً حاصلًا للطبيعة بالقياس الى اجرائه ، فيحتمل عدم لنتاهي هي اعداد ما يشارك تلك الاجزاء .

ج : ان جره الفلك ليس بفلك اذا فلك بما هو فلك لاجره له مقدارها لا به حيوان يقوم مادته بصورة تضاف لاجره لها بحسب المقدار ، وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجراء المقدارية لجمعية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس .

س : الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية .

ج : لانتهى الكون غير مستلزم لانتهى المادة ، لان الجسم الواحد قد ينشكّل بأشكال مختلفة في احوال مختلفة .

س : المقدار كماله قد في قبوله اللانتهى و العظم كماله في قبوله اللانتهى .

ج : هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهماً فضلاً عن الظن فكيف باليقين .
س : كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه و ان كانت الانقسامات كلها لا يخرج الى الفعل كذلك لا ينتهي الى العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه .

ج : ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلك ان تقسم ذراعاً الى نصفين ثم تنصف النصف وتنصف النصف الى النصف الاخر ثم تنصف النصف الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص و تريد في ذلك الرايد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الريادات بالجسم المرید عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما عدم الصحفان وصول الجسم الى كل حد من العظم والنمو مستحيل

وليس ذلك كالصفر لعدم الحاجة هيئتها الى شيء خارج عن المقوم كما هناك ، فان الزايد اما بسبب مادة تضم او بالتحلل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه او حير غير متناه وكلاهما محال .

س : الحركة القطعية موحودة عند الحكماء وحركة العلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع حجم ومضافة ففي الوجود اجسام بلا نهاية

ج : هذا غير مستحيل عندهم انما المحال وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لافي ازمة غير متناهية .

س : ما ذكرتموه (١) من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى ، فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير متناهية .

ج : قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع و ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممنوع واما اذا لم يجتمع كالحركات و الازمنة او اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالمثل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي ، وقد اشكل على كثير من اهل النظر هذا اذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقموا بسببها في صلاات كثيرة ، فمنهم من حصد نقاء النفوس بعد بوار البدن ، اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للعص بالبقاء وبطلان الناسخ ومنهم من ذهب الى حقبة النسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ، و منهم من ذهب الى وجوب تناهي الحركات والاعمال وان اوحى التعطيل في صنع الله

١ - اي برهان التطبيق فان حاصله ان الهمدين المستدين الى غير النهاية متماثلان بالزيادة والنقصان لكونها كلا و جرماً وكل ملحق متماثلون بالزيادة والنقصان متناه فالهمدان الممتدان الى غير النهاية متناهيان ولا يخفى اجراءه فيما ذكر من مادة النفس .

(اسماعيليه)

وجوده حذراً من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاس بوجهه من الوجود ، كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الرايد و الناقص فهو متناه .

والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة و النقصان يكون متناهياً ، اما من البديهيات او من النظريات ، والاول باطل ، والالم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان احرار الجسم غير متناهية بالفعل ، ومنهم من ركب العالم من اجراء كرية الشكل لانهاية لها ، ومنهم من قال بالحليط الغير المتناهي والمسامون اتفقوا على ان معلومات الله و مقدوراته لانهاية لها ، ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية و الجزء الذي لا يتجرى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البذل ، ومنهم من اثبت في العدم ذاتا غير متناهية و كذلك يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الآحاد الغير المتناهية بالمرّة ، و الحركات المستقبلية سيما حركات اهل الجنة غير متناهية ، مع ان كلام من هذه الامور قابل للزيادة و النقصان .

واذا ضمنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعاً منعقداً بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة و النقصان ، فكيف يكون العلم بامتناحه بديهيّاً ، فان هذه القضية لا يمكن الحزم بها الا بالبرهان و ذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل التطبيق .

و بياقه : ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء و يبقى من الزايد بعده . وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والالم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون بعده للزائد شيء بارائه منه ، وذلك فيما يحتمل الاطباق وفيما يمتنع اطباق جزئين من احدى الجمليتين على جزء واحد من الاخرى كانه حالة وقوع جسمين في حيز

واحد وكاستحالة وقوع علة و معلول في مرتبة احديهما ، فلا جرم اذا شغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استعمال اشتغاله بعينه بمماسة جزء آخر من الاخرى ، وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد يتقطع و يبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة او عدده ، واما الامور التي لا يطابق بينها بالطبع ولا بالوضع بل بالجمل فقط ، فكما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوة الخيالية بازاء الاخر من الاخرى يكون عدداً متناهياً لكن يمكن ان يبقى من الجملتين مالا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره ، لان عقولنا و نحن في هذه الدار لا تقدر على افعال واتصالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي الا بهذا الشرط و اما الشرط الاخر و هو المحذور فنستعلم .

هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلية :

اما الماضية : فاذا قلنا الاشخاص الماضية انها غير متناهية ، فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطالان ، واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه ، فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم ، و كل منها اما بمعنى العدد او بمعنى السلب ، فهذه اربعة اقسام .

اما الاول : وهو كقولنا . جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود و ممتنع الوجود ، لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استعمال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة ، و كل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة .

و كذا القسم الثاني : وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن ، باطل ، لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لانهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الازمان وفي الاحيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والمعدولية الا بان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بمعنى

اي عدد اخذته يجد غيره حاصله فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق
بغيره

واما القسم الثالث : فهو صحيح اذا الحكم السلبى لا يقتضى وجود الموضوع ،
وصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى حد ويكفى لصحة هذا الحكم ان يتصور
الاشخاص بوجه احمالى و كذا القسم الرابع وهو الحكم السلبى بحسب الزعم بان
يقال : كل ما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الريادة
عليه واما النظر في الحوادث المستقبلية فاما في وجودها واما في تنهايتها ولا تنهايتها
واما ، لنظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة ، بمعنى ان
كل واحد ممكن الوجود في وقت لان الجميع ممكن وجودها في وقت ، واما النظر
في تنهايتها وعدم تنهايتها .

فنعلم : انه يصح ان يقال : الاشياء التى في طريق النكون انها ابدأ متناهية بالفعل
ويصح ان يقال : انها ابدأ متناهية بالقوة ويصح ان يقال . انها ابدأ غير متناهية بالفعل
ولا بالقوة كل بمعنى آخر اما انها متناهية بالفعل ابدأ ، فلانها ابدأ واسلة الى حد معين ،
هى متناهية اليه في ذلك الوقت ، واما انها متناهية بالقوة ابدأ فذلك بالقياس الى
النهايات الاخرى التى هى بالقوة ، واما انها غير متناهية بالفعل ولا بالقوة فالقياس
الى النهاية الاخيرة التى لا يكون بعدها شيء آخر ، والحاصل انها بالقياس الى
النهاية العاضرة متناهية بالفعل و بالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة و بالقياس
الى النهاية التى لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية بالفعل ولا بالقوة .

فصل (٩)

في بقية احكام اللانهاية وهى خمسة ابحاث :

المبحث الاول : ان اللانهاية قديمى بها نفس هذا المعلوم وقد يعنى به شيء
آخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قديمى به نفس العدد وقديمى ذو العدد .

ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللا نهاية مبدء العالم و هو باطل ، اما اولاً :
فلانها معنى عسمى لا تحصل له ، واما ثانياً : فلان اللانهاية لا يخلو (اما) ان يكون متقسماً
اولاً يكون ، فان كان متقسماً وجب ان يكون جزء مساوياً الكلة لانه ليس هناك طبيعة اخرى
وراء ذلك المفهوم ، فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير متناهية ايضاً وهو
محال ، وان لم يكن قابلاً للقسمه ، فهو غير متناه على معنى السلب لاعلى معنى العدول
الذى هو المراد .

البحث الثانى : فى ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لاسورة ، لان
الموصوف به طبيعة عسمية ، وذلك لانه لا ينتهى الى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة
فيه دائماً وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التى هى بالفعل بل هى جهة الفعلية ، فخرج
من هذا ان لانهاية له لا يكون كلاً او جملة لان الكل سورة تعامية او ذو صورة تعامية
واللانهاية طبيعة عسمية ، ومن ههنا ينحدر اللبيب ان هذا العالم طبيعة عسمية
حادثة الوجود لاتمامية له فى نفسه الا ان العالم آخر وهو صورته التمامية وفعلية التى
لا قوة لها .

البحث الثالث : ان الجسم الذى لانهاية له يستحيل ان يتحرك ، لانه اما ان
يكون غير منتهى الجهات كلها فذلك ظاهر ، اذ لم يوجد للحركة مكان ولم يخل
عنه مكان او يكون منتهياً فى بعضها ، فذلك اما به مقتضى طبيعته او بقصر قاسر ، فالاول
محال اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب ، والثانى لا يخلو اما ان افاده
القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدوداً من غير قطع كما يجعل المتناهى صغيراً بالتكثيف
وكبيراً بالتلطيف والتسخين ، فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه به مقتضى
طبيعته ومنتهياً بالقاسر ، وسيأتى بطلانه فى البحث الرابع . ثم على تقدير صحته اذا فرضنا
حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الى الجهة العارضة عنه ، فلا يخلو
اما ان يحل من الجهة المقابلة او لا يخلو ، فعلى الثانى لم ينتقل اليه بل ازداد حجماً
من هذا الجانب ، وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية ، ثم هذه الحركة ليست

طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة ، والمحدود لا ينتقل اليه مالا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية ، اذ القسر على خلاف الطبع بحيث لا طبع لا قسر .

البحث الرابع ، من الحكمة المشرقية ، ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا و ذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر احواله ، هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والناتر ، فلو كان مقدار الجسم غير متناه بلز محدود فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال .

البحث الخامس : ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لافى زمان ، وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا ، فمتفعله لما ان يكون متناهي او غير متناه ، فعلى الاول فمن شأن جزئه ان يفعل من جزء من الفاعل ، فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي ، اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر ، فيجب من ذلك ان يكون فعل (١) غير المتناهي لافى زمان وقد فرض في زمان و ان كان ذلك المتفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين ، فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه (٢) لافى زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من انفعال الجزء الاكبر

١. اقول : كون عمل غير المتناهي لافى زمان كما يجب بملاحظة فعل الجزء الاكبر كذلك يجب

بملاحظة فعل الجزء الاصغر بل يجب بملاحظة كل جزء منه اذا كان المتفعل متناهي كما لا يخفى فحينئذ يلزم كون فعل غير المتناهي الذي يكون لافى زمان بملاحظة الجزء الاكبر اسرع من هذا الفعل بملاحظة فعل الجزء الاصغر فلا يكون الخلف في الحق الثاني اظهر وامحل فتأمل .

(اصحاهلده)

٢. فيكون فعل اجزاء الفاعل في اجزاء المتفعل لافى زمان منه يلزم ان يكون فعل الكل

(اصحاهلده)

لافى زمان ايضا وفرض كونه في زمان فلا تنفل

الكان لأى زمان ، فيكون الخلف فيه اظهر ومحل ، فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الاتصال .

فصل (١٠)

فى ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفى احكام اخرى بين الثلاثة ؟
اما الاول: فقالوا لا شبهة فى ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر ، فلو فرضنا مقداراً مجرداً لكان تجرده اما لميسته او للوازم ميسته او لامر عارض ، فعلى الاول والثاني يلزم استثناء هذه المقادير عن المحل لذاتها وهى مفقودة هذا خلف.

الحول: وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمى طبيعة نوعية غير ممكنة ولا متفاوتة الافراد فى المقدارية ، والعكماء جعلوا مراتب الاشد والاضف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة فى الجنس ، وقد مر ان الاختلاف بالازيدوالانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضف فى انهما مجرد الكمال والنقص ، فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق افرادها فى مقتضى المية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالتصوّل والاقتضاء فرع التحصيل ، واما الشق الاخير وهو ان التجرد لامر عارض ، فقالوا لا يخلو اما ان يكون امراً حالاً فى المقدار لو المقدار حال فيه اوها حالان فى محل آخر ، فان كان المقدار حالاً فيه فهو اما مفترق الى الموضوع او مستثنى عنه ، وعلى اى الوجهين كان المقدار غير مستثنى عن الموضوع وان كان المقدار محلاً له ، فذلك المقدار ان كان مفترقاً الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغيبه عن الموضوع ، وان كان غنياً لذاته امتنع له عروض ما يحوحه اليه ، لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين فى محل فالفساد (فالمطلوب بدل) اظهر.

الحول: هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعاً محصلاً ويكون العارض له عارضاً فى الوجود والا فلاحداث يختار الشق الثانى ويقول : ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولاً خارجياً بل بحسب التحليل فى الذهن وان المية المقدارية فى

ظرف التحليل مهمة ناقصة لا يقتضى شيئاً من الفناء والحاجة إلا بما ينحد معه في الوجود و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يقتضى في ذاته ان يكون حيواناً ولا ان يكون غير حيوان ، بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى معصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتعادي للجسم بما هو جسم .

عقدة وحل عرشي

و لك ان تقول : فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار

مجسّد .

فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوحد في المقادير .

ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل في خياله اوفى عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتناقضات ، وسنقيم البرهان على وجود الصور المعارضة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المعارضة العقلية فيه ، فاذا تخيلنا الاهداد الثلاثة من غير ان يلتصق الى شيء من المادة و احوالها كان ذلك التخييل جسماً تعليمياً ، ولا يوحد في الخيال الا متناهيّاً و اذا تخيلنا الجسم المشاهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته ، وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسماً في الجهتين لا باعتبار الساهي لكونه عديمياً والعدمي لا يقع تحت مقولة و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والغشونة وغيرها هو الجسم التعليمي ، وكذلك الخط التعليمي لكهما لا يفرقان عن الجسم التعليمي ، وقد عرفت فيما مضى لفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه

غيره ، فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثة ، يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعاً ، فاما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني و كذا النقطة .

اذا عرفت هذا فمقول : هنما الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين . احدهما انه يزيد وينقص والحوهر باق على طبيعة نوعه ، و ثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساوياً لكليه في المية و مخالفاً له في المقدار ولو كان المقدار مقوماً لهما كان الاختلاف فيه اختلافاً في الطبيعة و اما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرح وجودها ، فمن الناس من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء تعاده وفناؤه .

و التحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة ، فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بمدين على التقاطع القائمي واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر اواصغر اويساويه لما انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة ، لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلاً لفرض بمدين ، فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف و ان (اذا خ ل) كان مضافاً لا يكون الامقداراً .

وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي و المشهورى واما انه ذو بمدين فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يعالج به سطحاً آخر ، ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودى ولا العدمى ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية ، فلما مر انه ليس عنصراً بحداً بل شيئاً هو نهاية ، فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه (١) لا كجزء منه ولا يقوم دونه و

١- لانه لو كان جزءاً منه فاما ان يكون فضلاً له او صورة وليس جزءاً مادياً او جنساً له

لان الجزء المادى و الجنس هو الجوهر المأخوذ بقرط لا اوال مأخوذ لا بقرط شيء والجزء المصلى والصورى للشيء هو ما يتحصل به الشيء ويميز به بالفضل والسطح من حيث هو نهاية و نقاد للجسم ليس مما يتحصل به الجسم ويميزه حاصلاً بالفضل بل هو من هذه الحيثية انقسام الجسم وقطعه ورقعه لكنه موجود فيه لافى شيء آخر فيكون عارضا للجسم الطبيعي المتناهي .

أما كونه عارضاً للمقدار التعليمي فممثل تأمل (١) وأما المعنيان الآخران :

فنقول : لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لأن نسبة عارض إلى معروض، فكان المجموع عرضاً لأن أحدهما عرض والآخر ليس بعرض ، وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بدأً واحداً وفي كونه مقداراً ، وأما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهاية للخط وإذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لأن كلياً منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعي وهو بحاله .

ولذلك إن استدلل على وجودهما بأننا نجد الأجسام متماسة والتماس إن كان يتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل، فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب أن يكون موجوداً والتماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما في المسننات فإن اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقى والملاقى له هو الجسم لا معالة لكن باعتبار طرفه ووجهه أن السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عديان ، فعلى هذا صح القول بأن تلاقى الجسمين المتلاقين قد وقع بالذات والجوهر أدل فاصل بينهما و

→ لأن حيث هو متناه وليس بمرض السطح من حيث هو نهاية للجسم التعليمي لأنه ذو الأبعاد الثلاثة المتناهية فهو موجود فيه كجزء منه إما انفلي وهو لا ينفلي كون الجسم التعليمي متناهياً على البسط على ما سيذكر لأنه مقدم عليه من حيث هو مقدار لأن حيث هو نهاية فافهم واستقم كما أمرت (الاستاد الاستاذ اسماعيل)

(١) لوجهين أحدهما عدم جوار قيام العرض بالعرض وثانيهما عدم كون السطح ذي الامتدادين خارجاً عن الامتدادات الثلاث التي هي الجسم التعليمي لأنه العامل من ملاحظة البدين من الأبعاد من دون ملاحظة ثالثها فإن لا يبقى إلا واحد من الأبعاد التي هي الجسم التعليمي فعلى ما مرض السطح ١ فافهم هكذا قروم الاستاذ أدام الله بقائه لكن في أول الوجهين فتأمل لا تنفل ،

(فتح على خولي)

انه قد وقع بالخط او السطح لما مر .

واعلم ان الذى يقال لو ينقل من القدح ان النقطة ترسم بحر كتبها الخط ، و الخط ترسم بحر كنه السطح والسطح الجسم ، فهذا ان كان متقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخييل بان تفعل النقطة فى الخيال بحر كتبها خطاً يفعل بحر كنه فى جهة اخرى سطحاً يفعل بحر كنه فى جهة ثالثة جسماً كل ذلك فى الخيال ولما فى الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذى النهاية على نهايته .

فصل (١١)

فى مباحث اخرى متعلقة بالمقادير

الاول : اننا لمقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها واللاشتركت الاجسام كلها فيقول لما مر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضاً بسبب الفاعل بل بمشاركة المادة ، لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد مالم يكن فذلك لما بان يتمدد الى جانب او بان ينقص من جانب ، وذلك لا يمكن الا بان يتمعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقاً بل بسبب احوال يمرض المادة ويخصص استعدادها المقدار دون مقدار والاستعداد ايضاً من باب الامكانات ، فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة موزونة تعمل بذاتها او يقصر قاصر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية مع مادة قابلة .

واعلم : ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولو احقها اما فى الخيال او فى عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجوداً آخر اقوى واتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود .

الثانى : ان الاستقامة والانثناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط

واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فسلان له وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول متنوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتى في باب الكيفيات المختصة بالكميات .

الثالث : انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط (١) ولو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية ، فكذلك الخط لا يتجرى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور ، فعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن التداخل (الملاقاة) فانقسمت ، و ان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجراء متباينة الموضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر ان لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح

الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية صمنية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكور على

الخامس رسم اقليدس النقطة بالاحزاء له فقبل : فرضه تمييزها عن المقادير والافا لرسم صادق على الوحدة والبارى جل مجده ، فمن اراد الرسم لتمييزها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم اولا حرة له ، و البارى تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة ، وكرا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط .

اقول : ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الالسم المخروط لالحسمه اوسطه كما توجه به بعض المتأخرين ، والثانية نهاية لانصاف الاقطار المتقاطعة ولو في الوهم .

١ - ولما كانت نهاية الخط الذي له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار كما

ان الخط نهاية السطح الذي هو ذو بعدين سار له بعد واحد وكذلك السطح لما كان

نهاية لدى الثلاثة الابداد وهو الجسم سار له بعدان . (فيخ الرئيس)

واعلم ان كثيراً من احوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة ،
فبقى علينا من مباحث الكم امر الزاوية و امر المكان و اما احوال الراوية فتؤخرها
الى الكيفيات المختصة بالكميات و اما امر المكان فذكرها الآن .

فصل (١٢)

في المكان وانيته

الشيء قد يكون معلوماً من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض ، فيسير مطلوباً
من تلك الجهة نقياً واثباتاً وتنويعاً وتقسيماً ، والمهم هو من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم
منه او اليه وان يسكن فيه وان يكون معادراً اليه بان يقال للجسم هنا او هناك و ان
يكون مقدراً له نصف و ربع وان يكون بحيث يمنع حصول جسمين في واحدته ،
فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون فلا يكون الزاع لفظياً فاختلفوا فيه ،
فمنهم من انكر وجوده محتجاً بأنه لو كان موجوداً لكان اما جوهرأ او عرضاً و
كلاهما محال .

اما الاول : فلانه لو كان جوهرأ لم يكن مجرداً لقبوله الوضع فيكون جسماً
وهو محال ، لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسماً
كان له مكان وينسلسل لا الى نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام و اما كونه عرضاً
فلانه اما ان يقوم بالتمسك فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه اومنه بل معه ، و
ايضاً لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بخير التمسك فلم يكن من احوال الجسم
التمسك بل يكون التمسك شيئاً آخر لان التمسك من قام به المكان فيجب ان
يكون هو الحاوي لا المعوى .

حجة ثانية لهم: لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان
محتاجاً الى الحركة و محال لتحقيقه مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه و هو ايضاً

محال لان العلة للشيء احدى الطل الأربع وهو ليس بفاعل للحركة ، لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسروا عنصر لان العلة الضرورية لها هي المتحرك (١) ولا صورة و هو ظاهر ولا غاية لان العلة التامة للشيء انما يجب وجوده في الاعيان عند الوصول الى الغاية ، والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ، ولان الكمال اما خاص واما مشترك والعاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشتراك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص .

حجة ثالثة لهم : لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام الباقية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها ، فكان لمكانها مكان الى غير النهاية و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدم .

حجة رابعة لهم : الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد ، فلو كان هذا الانتقال يوجب مكاناً لاوجب للنقطة مكاناً لانها قد يقع لها الانتقال والتالي محال .

والجواب : اما عن الاول فبان المكان اما جوهر مقداري (٢) ليس بجسم مادي ، فلا يلزم النداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوى ، واما حديث الاشتقاق فتعني غير عقلية فلا يجب ثبوتها ، فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لانسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيراً ما يشتق الاسم من العرض

١ - لان المتحرك يطلبه بحركته فيجب ان يكون موجوداً حال الحركة او طلب

المحذوف قائل . (اساميل)

٢ - ومراد وضع وبالمس لوضع هو الجوهر المجرد النهر المقداري كالقتل والنفس

فدليل السند على ان يكون المكان جوهرًا مجرداً اعني قوله «لتبطله الوضع» اخبر عن المدمر

(الاستاذ الاستاذ)

فتنظروا .

الكائن في شيء آخر كالعلوم المعتقد من العلم (١) وهو في العالم .
وعن الثانية : ان السر كتم حاجة الى المكان ولا نسلم كون المحتاج اليه منحصراً
في احد الامور المذكورة ، فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير الملل الاربع بل
المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطاً غير هذا الاربع .

وعن الثالثة : ان النامي يستبدل بنمو مكاناً بعد مكان فلا يلزم مما قالوه .
و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم
من يدعون البداهة وهو ادلى وقوم يستدلون عليه بوجوده منها : ان الانتقال عبارة
عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكم هو كيمه ووضعه
وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فلم ان هذا
الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد
جسماً حاضراً ثم يفتيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبدية تحكم بان للمتناقبين
مورد مشترك وليس ذلك الا الممكن لانهم الذي كان للادول ثم صار للآخر ومنها ان
وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة و ذلك يقتضي وجود المكان و في الكل
محل تأمل

واعلم ، ان ذكر بعض العلماء وجهاً تنبسط به المذاهب في امر المكان وهو
ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم واحواله ، فهو اما جزء
الجسم اولا فان كان جزءه فهو لما هيولاه او صورته و ان لم يكن جزء ولا شك انه
يساويه فهو اما عبارة عن بعد يساوى اقطاره و اما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه
سواء كان حاوياً له او مسوياً له ، و اما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
الخاص للسطح الظاهر من المعوى . فهذه خمسة مفاهيم الى كل منها ذاهب .

١ - لا يخفى ما فيه اذ العلم الذي هو في العالم اما العلم الحقيقي او العلم المصدق الديني

للفاعل وليس المعلوم معتقداً من شيء منهما اذا اشتقاقه من المصدر البني للمفعول فلا تنفل .

(استعمل)

و احتج الزاهب بانه البيولي بان المكان يتعاقب عليه الممكنات و المادة يتوارد عليه الصور ، فيكون هو هي و الزاعم بانه صورة بان المكان محدود حاصر و الصورة محدودة حاصرة و القياسان من موحيتين في الشكل الثاني فلا ينتجان .
و انصحح الاول : بان المكان يتعاقب عليه الممكنات و كلما يتعاقب عليه الممكنات فهو مادة .

والثاني : بان المكان محدود حاصر و كل محدود حاصر فهو صورة تعبر الكبرى كاذبة ، والذي دل ايضاً على فساد هذين المذهبين امور احدها : ان المكان يترك بالحركة والبيولي والصورة لا تترك
وثانيها : ان المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة .
وثالثها ان المركب بسبب الى البيولي فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان .

فصل (١٣)

في تحقيق مهية المكان ١

قد علم في الفصل السابق انية المكان

فمقول : في تحقيق مهية الجسم لا شبهة في انمال للمكان بكلينه فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسماً في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحاً او في الجهات فيكون بعداً و اذا كان سطحاً لا يجوز ان يكون حالاً في الممكن واللاتقل يا شقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماساً للممكن حاوياً له من جميع الجوانب ، و اذا كان بعداً لم يجز ان يكون عرضاً لتوارد للممكنات عليه ولا مادياً (١) والا يلزم تداخل الجواهر المادية ، فالمكان اما السطح

١ - والا كان صورة وقد عرفت ان الصورة لا يمكن ان يكون مكاناً وايضاً لو كان مادياً

كان المركب منه ومن المادة حساً فلا بد له من مكان و مكانه لا يكون ما هو جزؤه لا شقاله بانتقاله فيجب ان يكون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له ايضاً من مكان لا يكون هو البعد —

المذكور وهو مذهب المعلم الاول واتباعه ، كالغنيين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكميته وهو مذهب افلاطن والرواقين والاقدميين واتباعهم المحقق الطوسي ، فكله جوهر متوسط بين العالمين وهما يؤيد مذهبهم انا ستقيم البرهان على وجود عالم مقدارى محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوى بالمحوى ، بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن ، وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضاً بالامارات كما ستعلم و اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم به ضرورى ، لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء و ان مكان نصف الماء نصف مكان كله و كذا لكل جزء جزء منه باى وجه قسم ، و منهم من اخرج عليه ولهم فى ذلك مسلكان احدهما ما ثبتت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول فمن وجهين :

الاول : ان اختلاط الامور اذا كان متناً للاشتباه ، مما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد فيحصل التميز و البعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء بعد دخول الهواء فيه ، فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً وهو المطلوب والثانى ان كون الجسم فى المكان ليس بسطحه فقط بل وبحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة واما المسلك الثانى فلوجوه :

الاول : انه يلزم كون الشيء ساكناً ومتحركاً فى زمان واحد ، فان الطير الواقف فى الهواء والسكك الواقف فى الماء عندما يجرى الهواء و الماء عليهما متحركان فان الذى فرض مكاناً لهما قد تبدل عليهما

والثانى : ان المكان يجب ان يكون امراً ثابتاً ينتقل منه و اليه المتحرك

* الذى هو جزء للجسم الاول و الا لازم تتداخل الجواهر المادية فكانت بعد آخر يكون

لجسم ثالث وهكذا فيلزم عدم تنافى الابداد وقدمها يدل على استحالة قدمها

(اسماعيل)

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالنبح ، فلا يكون السطح مكاناً .

والثالث : ان المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو تمت البعد لا تمت السطح .

والرابع : لو كان الممكن سطحاً لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم .

والخامس : ان النار بكيته تطلب مكان الفوق و الارض بكيته تطلب مكان السفل و محال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عديمياً و لكونه يستحيل ان تحصل ملاقة الجسم بكيته اي بذاته لها ، فان المطلوب هو البعد على الترتيب .

السادس : انه يلزم ان لا يكون للجسم الاقصى مكان ، ويستقضى ايضاً بكثير من الاجسام التي لا مكان (مكايه خلى) له كما انها كجسم طبلى امسطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجايين او مقعران منطبقان على معدبين فيهما وفي تمام (١) دوره نقر و تقعر مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بنفسيرهم .

السابع : انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان و بقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول : يظهر في الزنى المعلومات او هواداً اذا نقص منه شيء مما فيه و الثاني في الجسم المنقوب و الثالث في الشمة المبعثمة اذا انسطت ، والجسم اذا قسمت اقساماً متوالية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة هذا خلف

ونلقالدين بالسطح احوية عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركها ذكرها لانها ضئيلة والمقرر المشهور عندهم ان مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني ، كما عليه الجمهور هو سطح باطن مافوقه و

١ - متم لكلا الفرخين وقيد لكلا الكلامين وذلك منشأ النقض بالحقيقة في العرض الاول

ويتم بكل واحد من هذا من كون السطحين مقرين في الثاني فتدير (فتح على منى عنه)

ظاهر ما تحته الامكان الاسفل، فانه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمعاط شيء من مكانه الطبيعي . ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعداً يلزم اجتماع بعدين متماثلتي الموية من غير امتياز ومتى اجتمع المثالان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضاً والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضاً والاخر، فالكل يوجب ترجيحاً بالامر ح .

و الجواب : منع اتحادهما بالموية النوعية ، وربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع ان الموية واحدة والاشارة واحدة تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصاً كثيرة بل غير متناهية .

والجواب بهذا المنع المذكور : ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه و اسبابه فدا كانت واحدة كان واحداً واذا تعدت كان متعدداً ، و آثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بعدا له فلم ايهما اثنان .

فان قلت : الامتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعذر فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا : التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لاتعين له الا بواحد من المخصوصات ، فاذا امتاز البعد من كل حنها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا .

حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابداد المفارقة لامتناهية او غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية ، (١) وكل متناه فله

١- ان كان المراد بعدم التناهي عدم التناهي مما من شأنه ان يكون متناهياً نعمنا

انها ليست متناهية ولا غير متناهية لجواز ارتفاع الدم والملكة من موضوع غير قابل لهما

حداو حدود فيكون مشكلاً وذلك الشكل اما لذاته او بفعل غيره ، فان كان لذاته كان شكل حرته مساوياً لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية ، و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في المبهمة في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا لكله ، فادن لو كان ذاته تقتضى شكلاً لم يكن الشكل حاصلًا له هذا حلف ، وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلاً بقبول الفصل و الوصل والتمدد وذلك محال ، فبقى ان يكون سبب المادة فاذا المقدار مادي فيكون حساً فاذا لم يعد جسم هذا خلف

حجة اخرى لهم : اما شاهد الاحسام متماثلة من التداخل ومشأ المتماثلة ما يقتضى كوناً في الحيز لذاته والذي يقتضى الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار ، فقط لا الهوى او الصورة او الاعراض اما الهوى فلاها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد ينحل في شغل حيزاً

— كارتفاع المني والبصر من العقل الاول مثلاً واهناً على تقدير بطلان عدم التناهي بهذا المعنى لابلت التناهي لما ذكرنا وان كان المراد بعدم التناهي سلب التناهي مطلقاً بغير انها غير متناهية بهذا المعنى ولا يلزم من سلب التناهي مطلقاً اثبات عدم التناهي بالمعنى الاخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم يجب انها متناهية معكلة قوله وذلك العكس اما لذاته او بفعل غيره فلبانه لذاته قوله كان شكل جزئه مساوياً لعكس كله قلنا ممنوع واما يلزم ذلك لو كان له جزء وكل وهو ممنوع لانه الجزء والكل انما يمرض للشيء لو مرض له القسمة وهي ان كانت خارجية فبالها المادة وان كانت ودية فصحتها المادة فحيث لامادة لان مرض القسمة مطلقاً ثم نختار انه بسبب الفاعل من غير مادة قوله كان المقدار مستقلاً لقبول الفصل والوصل والتمدد قلنا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان سبب مرض الشكل منحصراً في هذه الثلاثة وهو ممنوع لجوار مرض الشكل للشيء بحسب اصل الفطرة من غير مرض فصل ووصل وتمدد له واحتمال اياته الداني عن ما ير الاشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فانهم .

(احصاهل به)

كبيراً ويتكاثف فيشعل حيراً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية بعاليها ، فعلمنا انها في حد ذاتها ليست شاعلة للمحير والالما اختلف الشعل مع اتحادها واما ساير الصور والاعراض فلا يشعل الاحياز شغلا بالدات بل الشاعل بالدات هو المقدار ، فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعداً يلزم التداخل المستحيل

اقول : الترويد غير حاصر و المنع في كل منها الا الاعراض و ارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهولي مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة ، و الذي يؤيد هذا اما نتخيل مقداراً عظيماً مثل العالم بمجموع ما فيه من السموات و الارضين و نتخيل مقداراً آخر اضعاف المقدار الاول او مثله داخلاً فيه ، و هكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لاتتباع فيها و لاتعاضد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بعاليها و كثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لاتراحم و لاتصابق بينها . وما يروى عن قائدنا و هادينا صلى الله عليه وآله انه راي ما بين قبره و منبره روضة من الجنان و راي في عرض الحايطة جنة عرضها السموات و الارض و راي مرة حمرئيل كانه طبق الحافقين و راي امته ليلة المعراج و قد انسد الافق بوجوه اخيارهم

وايضاً : القائلون بان الرؤية باطلاع شبح المرئي في العضو الحليدي يلزمهم التداخل في المقدار ، لكن لما كان مقدار الشبح معزداً و ان كان مقدار العضو مادياً حار التداخل بينهما ، فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة و السوية ان معنى كون الشيء مادياً انه مصحوب بالقوة و الاستعداد و الاستعداد بما هو استعداد لا يجمع العلية ، الا ان الكم المنصل في قبول التعدد فاداً صار متصلاً بعدمت هويته الاتصالية و في المنفصل قوة الاتصال فاداً اتصلت المتصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك في شأن الجسم ان يجعل مكاناً و لا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول و كما لا يجعل جسم مكانين معاً لا يجعل جسمان مكاناً واحداً لالهاء المكان عهما ، بل

لإبهاء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبهاء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنين منها في حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصية المادة لا غير

ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجدان في جيلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه ، ذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم ، لإبهاؤه دوسطع ، وليس في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئاً لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ، و نفس السطح الذي الحاوي يمنع الحصول للمعوى ولا المماس له ممكن الحصول له بما هو جسم ، وقد لا يكون موجوداً عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيفيان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة إلا أن المنعرج فيها مادامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع وغيرهما ، فالمكان أن كان بعداً والآخر نسبة الجسم إليه فعال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الآخر التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة و انتهاءها الذي هو المطلوب بالحركة ، ولما إذا كان المكان سطحاً والآخر عبارة عن نسبة الجسم إليه ، فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة إليه إذا لسطح في كل آن لا سطراره تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير التقسيم ولا في زمان الحركة فرد زمني من السطح ، وهذا أيضاً يرشدك إلى كون المكان بعداً .

فصل (١٤)

في الرد على القائلين بالخلاء وهم طالقون

والأكثر منهم ذهبوا إلى الخلاء امر غير وجودي أي ليس أمراً وجودياً قال الإمام الرازي نحن نجهلهم بعبارة لا توهم كونه أمراً وجودياً .

فمقول : اما يجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما ، قالوا : اما الذى توهم كون الخلاء وجودياً وان بين دينك الجسمين ابعاداً ، فذلك وهم كاذب كما ان من توهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودى والذى يدل على بطلان القول الاول : ان الجسمين اذا فرضنا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قد ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كمأ موجوداً لاموجود ما معناه ، فيكون جوهرها مقدارها لامعاً لقولهذا بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم ، فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذى دل على بطلان منذهب المريق الثانى امران :

الاول : الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو اما كم او متكم ، والكم لما متصل او متصل وكون الخلاء كمأ متصلاً باطل ، لان حصوله من وحدات غير متجزية و كان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المتصل عند والعدد غير دى وضع ويمكن الجسم ذو وضع فالخلاء اذا كان كمأ فهو متصل وان كان كمأ متصلاً فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول ، فهو جسم والمفروض خلافه ، وان كان الثانى فيكون مقارناً لجوهر دى وضع فلم يكن خلاء ، هذا خلف .

وهذا التقرير اولى مما قيل : فاذا كان كمأ متصلاً بالذات فلا شك انه كم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار و متى كان كذلك استعمال ان يوحداً فى المادة ، فيكون جسماً ، هذا خلف .

وذلك لانه قد مر ان مجرد كون الشيء مقداراً غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كمأ بالعرض فيكون متصلاً بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجرداً عن الاجسام و المقادير يكون قابلاً للابعاد والمفروض خلافه ، هذا خلف .
وهذا اولى مما يقال : فيستد لا يخلو اما ان يكون الخلاء حالاً فى المقدار او المقدار حالاً فيه او هما حالان فى ثالث ، فعلى الاول : يكون حالاً فى المادة لان

المقدار حال فيها والمحال في شيء حال في ذلك الشيء ، فيكون الخلاء ملاء و كذا على الثاني لان محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسماً اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد ، وثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل .

حجة اخرى : ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركاً او ساكناً والثاني محال . فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يحلوا ما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني محال ، لان ما به يخالف جره جزء ، اما ان يكون لازماً لذلك الجره اولاً ، فان لزم فاللزم اما لنفس مية الجره اولاً مراد عليه .

الاول : باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المعارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم ، كيف واجزاء المتصل الواحد متشابهة في المية .

و الثاني : ايضاً باطل لان لوازم المية مشتركة بين افرادها و ان كان وجه التخالف عارضاً ، فالعرض زواله ، لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المبروزة للخلاء ، واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوباً بالطبع للجسم والاخر مهروباً عنه بالطبع ، واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي ، فحيث لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان يخص احد المثلين بحكم دون الآخر .

اقول : وهذه الحجة لا تفيد ازيد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوباً داعياً للحركة فيجوز ان كون مطلوب المتحرك مكاناً مع ترتيب خاص ، وايضاً لا يلزم اذا كان شيء واحد امكناً متعاقبة ان يمنع سكونه في واحد منها ، فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء و الهواء ، و لو لا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من اجزاء العنصر الواحد في حيزه .

حجة اخرى : وهي الممول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته ارق كانت الحركة فيها اسرع وبالعكس ابطالان الرقيق شديد الاتعمال والفيظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان يكون في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولتعرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عديم المواق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لتعرض حركة ثالثة لمفي ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين ، فاذا كانت دقته عشرة اضعاف دقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها ، فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساوياً لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لامعه فان فرضت دقة المسافة الثالثة على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخالية، وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحر كقطع العايق اسرع من الحركة لامعه .

واعترض : بان المحال انما يلزم من اخراج الحركة (١) من ان يستحق لذاتها زماناً معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل لان الحركة مهيئها قطع ولا معالجة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعي زماناً و

١- اعني الحركة الثانية والثالثة لا مطلقا ولا يلزم وقوع الحركة الخالية لا في زمان فلا يلزم الخ ايضا والحاصل ان المسئل ينسب استدلاله اولا على ان الحركة يستحق لذاتها زماناً معيناً حيث اثبتت للحركة الخالية زماناً واخرج الحركة عن ان يستحق لذاتها زماناً معيناً من الزمان ثانيا حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما في المسافة فالمحال انما نفا من الجمع بين المتناقضين اعني استحقاق الحركة لذاتها زماناً معيناً وعدمه فانهم .

(الاستاذ الاستاذ . وه)

لذلك حركة الملك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق ، فم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا اسلها اذا ثبت ذلك فالمحركات الثلاثة متعقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة ، وهو حاصل للحركة التي في الخلاه واما الذي بازاء المقاومة ، فلا شك انه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وباقي الساعات بازاء المقاومة كالنسبة مثلا . فاذن اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة ، فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المقاوم وعدمه وهذا العكس ما اورده صاحب المعبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل .

حجة اخرى : سيأتي في مباحث الحركة ان الحبر اذا رمى قسرا الى فوق فهو انما يتحرك ، لان المسرك افاده قوة تسر كه الى فوق وتلك القوة اما تظل لمصادمات الهواء ، فلولم يكن في المسافة هواء بل خلاه صرفا لمصادمة ولا تنضب ، فلا رجوع للمرمى الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم ان المسافة غير خالية ، وهذه ضعيفة ، لعدم دلالة على وجود الملاه في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على ازيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحبر مع جوار ان يكون في خلطها خلاه كثير وبعدم ايتهى حر كنها الى السماء ايضا خلاه صرف .

فصل (١٥)

في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاه

الاول : ان الاناء الضيق الرأس المملو من الماء اذا كان في اسفله ثقبه ضيقة ينزل الماء منها اذا فتح رأسه ولم ينزل اذا سد ، فلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاه ، واما النقض بنزول الريق ونزول الماء عند اتساع الثقبه و بعدم نزوله ايضا اذا كان نصب الاناء فيه هواء ، فمندفع بان فرط ثقل الريق وربما

أوجب زيادة مدافعة الهواء فيخطر ذلك إلى التحرك ، فإذا لم يجد مكاناً ورائه اضطره ذلك إلى مراوحة الزبيق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وإن تعدد ذلك احتس الربيق ولم ينزل ، لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضاً أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء

الثاني : أن الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومن الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فهاهنا المناهضة منه للهواء الالامتناع الخلاء من هذا القليل ارتفاع اللحم عن بعض المحجمة ، وتلازم الطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطلها مما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة كانت رقيقة أسكرت وإذا وضعنا المحجمة على السندان ومصاصها فانه يرتفع السندان بارتفاعها .

الثالث : أما إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسدنا الخلل الذي بين عنق القارورة والأنبوبة ، فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل ، وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج و إن مصصا المحوفة تنقلب هوائه ناراً أو ربما ينشق .

الرابع : لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الأناء فكنا لا نرى التفاحات والبقايا

ولأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كل يوم الدور في كل حركة مكابة أو إيجاب حركة بقية لانتقال السموات من مواضعها وبان التحلل (١) والتكاثف علامة تحقق الخلاء و بان السمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أحوال خالية وبان كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

١ . فان التخلخل إنما يكون بكون الخلاء في خلال اجراء الجسم و التكاثف إنما

يكون بفساد الهواء منع الحمر لجواز أن يكون التخلخل بغير مقدار الجسم بمصره والتكاثف بعكس ذلك فندبر .

احسام بالنهاية ، وهو مجال وان لم يجب فجازان يوحد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلاء ، والكل مدفع بادنى تأمل واقوى متبيناتهم ، اما اذ رفعا سطحاً أملس واقماً اعلى سطح أملس مثله رفعا متساوياً دفعة عند الحس ، فلا يحلوفى الحقيقة اما ان يرتفع بعض احراء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما فى السجر والحديد مثلاً او يرتفع احزائه ممأ ، فيلزم من ذلك حلو وسطهما وقتاً من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب الذى فيها ، ادب جسم لاثنية فيقولو كانت لكان بين كل ثقبين سطح متصل لا محالة ، فلم ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الحوائط ، فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف او بالامتناع ان يكون فى الوسط دفعة بلامادة او بلا استعالة ، لان كل استعالة فى زمان او ان يوجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فاذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط حالياً قبل ذلك وهو المطلوب

وجوابه: منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الاملس وما يرفعه من السطوح ، فلا يحلوفى خشونة وتضاريس وان حفى ذلك على الحس

و ربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة اذا مصت مصاً شديداً ومن الثقب بالاصبع ثم كت الثقب فى الماء و ازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير ، فلو كانت مملوءة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله .

و ثانيها لو الصفا احد جانبي الرق مع الآخر بحيث لا يعضى فيها شيء من الهواء وشدنا الحوائط شداً وثيقاً ثم رصنا احد الطرفين عن الآخر حصل بينهما حواف خال وهو المطلوب

و ثالثها : ان التجربة دلت على امكان دخول مبيلة فى رق مضغوط الرأس يراحم فيه الهواء بحيث انتمخ به فلولم يكن فيه خلاء لم يمكن دخوله

و رابعها: انما ترى اناء مملوئاً من رماد يسه معه ملوئ ماء ، فلولا ان هناك خلاء لاستحال ذلك .

وخامسها . ان الدن يملأ عشر اباثم يجعل الشراب بعينه (فى ذق.ظ) ثم يجعل ان معافى ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن ، فلولا ان فى الشراب خلاء اصغر فيه مقدار مساحة الرق لاستحال ذلك .

والجواب عما ذكره اولاً انه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكاناً فارغاً وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم ، فهذا بان يستدل به على بطلان الخلاء اولى .

والتحقيق : ان الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية ، والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقداراً عظيماً بعدما قبلت مقداراً صغيراً وحرارة المص موحية للسحونة الموحية للتخفيف وكما كانت شديدة التبريد للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا لقيها برذا الماء تكاثف عوداً الى مقدارها الطبيعي فنبهه الماء لضرورة الخلاء .

وعما ذكره ثانياً : ان الهواء يدخل في مسام الرق وقد حارب ذلك بما يدل على وجوب الماء فيكون عليهم لالهم .

وعن الثالث . بامكان انقباض ما فى الرق او انبساط محيطه او ارتفاع حدب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه .

و عن الرابع : بانه كذا مض .

و عن الخامس . بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الرق ، هو الحب للنفس او يكون الشراب ينصرف فيخرج منه بخار او هواء او يتكاثف فيصير اصغر

فصل (١٦)

في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للأجسام

زعم محمد بن زكريا الرازي ان له قوة حادثة للأجسام و لهذا يعتبر الماء في الاواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب الي الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول : ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختلفت بعض الجهات وعلى بطلان الثاني (١) ان الخلاء المتحرك اما المبتوث في داخل الجسم او في خارجه المحيط به .

فعلى الاول : اما ان يكون متحركاً لأجزائه اولئك له والاول محال لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء ، فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بحرك آخر فاذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركاً لامدانة بسبب ما حركها لا بسبب آخر .

والثاني ايضا محال : لان تحريك ما يتركب من الاجزاء لا يمكن لا بتحرك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه (٢) واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا يمتد الى فوق ، فادن لا يعمل من الخلاء الاحتمل يتغلغل الخلاء بين جزء من اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبيعته ان يساعد بعض اجزائه عن بعض ، فيلزم هرب الاجزاء المتجاسة بعضها عن بعض ، وهو باطل ، لان التجانس علة للضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة ، وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال ، وان كل فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه

١- ويمكن ابطال الثاني به ايضا كما يدل عليه قول المصنف قد مره في آخر الكلام و

هذا ينافي تعاضد الخلاء فلا تغفل . (اسماعيل)

٢- هذا اذا كانت علة المركب علة له بالذات وعلى الاطلاق والاول لا يلزم ان يكون علة لجميع

اجزائه كما في التجار بالنسبة الى السرير فتدبر (اسماعيل)

لاتعداد المية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم الى فوق لا بدوا ان يكون ملازماً له منتقلاً معه ، فيحتاج الخلاء الى ممكن طبيعي له حتى يكون مطلوباً يتحرك اليه ، ثم ان لم يكن ملازماً بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئاً وبعد الآن لا يكون ملاقياً له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطى للجسم قوة محركة يسرّكه الى جهة وهذا يناقض تشابه الخلاء .

تذنيب

نعم المتكلمون : ان ممكن الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا ان الجسم لا أسفل ليس بكليته مكاناً للجسم الذي فوقه بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول ، فلو كان الاسفل مكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكاناً كيف كان و يقولون كما ان سطح البجرة ممكن الماء كذلك سطح الماء ممكن للبجرة

واحتجوا بان الملك الاعلى ذو ممكن لا يمتنع تركه وليس له نهاية حاوية من محيط مكانه سطح مائتة والمسحة ضعيفة ، لان حركة الملك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقاً ،

ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الامكان واحد كما امرت الاشارة اليه ، ومن الناس من ذهب الى ان ممكن الجسم جسم محيط به من جهة لاحاطة

ويرد عليه انه (يلزم) ان يكون الممكن من قبيل الاضافات وان لا يكون للمحدد ممكن فعلم ان اسلم المذاهب وانما القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لداته ليست احاطته للابعاد الحسمائية ولا انطباقه عليها احاطة و انطباقاً لدى وضع بذى وضع آخر وعيه براهين تنهى الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه ، لعدم كونه ذا وضع

لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعده هو آخر الابعاد المادية
الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى مادة ولا قوة انفعالية، لقلبية احكام العملية والصورية
عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضاً يقابل الاشارة الحسية بل يقبل
الاشارة الخيالية ويثبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر
الابعاد الوضعية وبالعرش الذي يستوى عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتعدييات
الحسية احاطة غير وضعية، فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن احدا الحاسبين وهو
الاعلى يتفعل عن الحق بالصور والتماثيل، ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية
النوعية وابعادها المادية كالخيال الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو
يتفعل عن الحق بالصور المثالية القائمة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره، المادي لاجل
ضعف وجوده ابتداء، فاذا استكمل ينفصل عن البدن لانه متصل بحسم عن حسم بل كانه متصل
كانت من كتابته او قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين حوضنا في علم المعداد،
وسياتى باقى مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العظمة والجلال

الفن الثاني في مقولة الكيف

وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام

المقدمة : في رسم الكيف وتقسيمه الى انواع الاربعة اما الرسم فاعلم ان لاسبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا الرسوم الناقصة ادلا يتصور لها جس وهو ظاهر، ولا
فصل لان التركيب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي
لا يعرف تحققه بل انما يفهم الدليل على اعتائه ولم يتفكر للكيف بعاصمة لازمة شاملة الا
المركب من العرصة والمعايرة للكم والاعراض السبية، لكن هذا التعريف لها
تعريف للمشيء بما يساويه في المعرفة والجمالية، لان الاحاس العالية ليس بها احلى
من المعنى ولوحاد ذلك لجار مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور السبية
لا تعرف الا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعداوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبة الى ذكر حاصته التي هي اجلى ، فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصويرها تصوير شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى قسمة ولا نسبة في اجراء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان يفعل وكونه لا يوجب تصويرها تصور غيرها عن المضاف والاين والتمنى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث .

احدها : ان المفهوم (١) من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء ، وذلك الشيء اما متغير او ثابت فان كان ثابتاً كانت مؤثرية ايضاً ثابتة لانها من لوازم مهية المؤثر وللام الثابت ثابت ، فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيراً لم يكن المؤثرية حكماً زائداً على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امراً عقلياً كسائر الاضافات التابعة للنفوات ، فلاحاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان يتفعل .

وثانيها : ان قولنا لا يفيد تصويرها تصوير شيء خارج عنها وعن حاملها (٢) يفيد

١- لا يعنى ان المفهوم من ان يتفعل وان يتفعل هو التأثير تديهي والتأثير التديهي حسب الاصطلاح وبدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددي ولهذا لا يقع فيها الحركة كما سرح به المصنف قدس سره في الفواعل وما حكمنا في ايدان على ذات المؤثر والتأثير ويخرجان عن التعريف بقيد قارة وما ذكره به بقوله وقابها الخ فيه انه لا بأس بكون القيد الاخير منبياً عن القيد السابق في التعريفات على ما سرح به القوم .

(اسماعيل به)

٢- وكان تعريف الكيف هكذا انه هيئة لا يوجب تصويرها الخ ويريد في المشهور وقبل هيئة قارة وقال المصنف ليس لزيادة القارة في التعريف فائدة جديدة لم يكن هذا القيد لموضعها التعريف فلاحاجة الى زيادة القارة في الاحتراز وليس وغرض المصنف ان في تعريف المشهور قيد يخرج به ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج اليه حتى يرد عليه مانه لا بأس بكون القيد الثاني مفضياً عن الاول وما يدل على ما قلناه من قوله ما قبل احترازنا بمعنى الزمان الخ

(للاستاذ الرشدي)

الاحترار عن تينك المقولتين ، فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحترار عنهما .
فان قيل احترارنا به عن الزمان ، قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات
لانه يقتضى قسمة حامله وهو الحركة

وثالثها : ان الصوت من مقولة الكيف لعدم حوله تحت غيرها ولا تحت الحركة
كما هو رأى اهل التحصيل ، لكنه هيئة غير قادة لان اجراءه غير مجتمعة في آن وهو
بين بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القادر غير قادر

ورابعها : ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة ، لا يقل كل منهما يوجب
تصوره تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط ،
لانا نقول : ان كان التغير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر ، فلم لاكثر
اقسام الكيف يخرج عنه ، ادلا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان
لم نشترط ذلك ، بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما .
وخامسها : ان الادراك والعلم والقعدة والشهوة والغضب وسائر الاحلاق
التسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتبه و
المغضوب عليه .

فان قيل : كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير ولكن تصور ما سابق على
تصور متعلقاتها بخلاف السبب والاصافات فلا بد ان يتصور الغضوب والمنسوب اليه
اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية ، قلنا : ان المرق صحيح الا ان عبدة التعريف
لا تفيد الا ان يقرء الاول منصوباً والثاني مرفوعاً ، وحسبنا لا يلائم هذه القراءة
لتمام الرسم .

وسادسها : هـ انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على
ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع
والثلث وخواس الاعداد كالجنودية والمكعبة مع انها معدودة من انواع الكم
وسابعها : ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال

والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والمرتببة ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير و التأثير و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم .

ويمكن الجواب : من أكثر هذه الإرادات لكن الأقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أولياً ، فبالعرض خرج الباري تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الأعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات ، فانه لازم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها معلولة و تصورات غيرها لا يدخل فيه الصوت ، اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره ، و بقولنا لا يقتضى القسمة واللاقسمة خرج الكم و خرجت الوحدة والنقطة ، وبقولنا اقتضاء أولياً احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا تنقسم . فانه لداته يجمع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاء أولياً بل بواسطة وحدة المعلوم .

واما تقسيمه : الى انواعه فينصر بالاستقراء فى اقسام اربعة : الكيفيات المحسوسة والتفصالية والمختصة بالكميات و الاستعدادية و التحويل فى الحصر على الاستقراء ، و قد تبين بصورة التردد بين الثنى و الاثبات ، فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة و حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فهو الاول ولين كان الثانى فالثانى او الثالث فالثالث او الرابع فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الراى عن الكيفيات التفصالية بالكمال و تعبیر الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام وعن الاستعداد بما يخص به الجسم من حيث الطيقوعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه ، اى جعل الغير شبيهاً كالحرارة لجعل المجاور حاراً أو السواد يلقى شبيهاً مثلاً على العين لا كالثقل فان فعله فى الغير التحريك لا الثقل .

قال الراى وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

آخر من الشعاع عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة فانها من هذا الباب وذكروا في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً
اقول : وستمعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكنهه عن المختصة بالكيفيات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية .

قال الرازي : هذا تضعيف الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد ما يستغنى عن المادة ذهنياً خارجاً هي الرياضيات بان من جملة البحث عن احوال العدد وهو ما يستغنى عن المادة في الخارج ايضاً .

اقول : كلا الباحثين مدفوع بما يظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفس واسطة الاهدان ، و ربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كال مساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك ، وفيه نظر .

وربما يقل المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به و كيفيات العدد كذلك ، و يدفع بانه حيث يكون معنى كون الكيفيات النسبانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلاً و ليس كذلك (١) بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغنى عن النفس .

اما الذي ذكره في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة .

الاول : ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية (٢) كالاستدارة

١- ليس كذلك بل معناه ان الكيفيات النسبانية لا يتعلق بالاجسام اصلاً من حيث الكمية

وهو كذلك فان الكيفيات النسبانية ان تعلق بالاجسام فاسا تتعلق بها من حيث انها ذات نفس
لا من حيث كمياتها فانهم . (اسماعيل د)

٢- اقول يمكن ان يقال على حنا يكون معنى كون الكيفيات المختصة بالكميات ما يتعلق

والتربيع الزوجية والفردية اولا ، وهو اما ان تكون محسوسة اولا ، والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كعمرة الحجل و بالانفعالية ان كانت راسخة و ان لم تكن محسوسة ، فاما استعداد نمو الكمال اولا فالاول هو المسمى بالقوة ان كان استعداداً ، وهو الا انفعال ولا قوة وذهناً طبعياً ان كان استعداداً شديداً وهو الانفعال ، والثاني هو المسمى (١) بالحال ان كان سريع الزوال كغضب العظيم وملكة ان كانت بطيء الزوال كعلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره من الجايز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم و لا محسوسة و لا مهيتها نفس الاستعداد ، فلا جرم بان ما يكون كمالاً لا بد و ان تكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء .

الثاني : ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا ، والاول مثل الحار يجعل غيره حاراً و السواد يلقي شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل ، و الثاني اما ان يكون متعلقاً بالكم من حيث هو كم اولا يكون ، والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية اوفى النفوس من حيث هي نفسانية

الثالث الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك و الذي لا يكون فاما ان يتعلق بالكيفية اولا يتعلق والذي لا يتعلق فاما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل ، فالاول هو الحال والملكة ، والثاني هو المختصة بالكيفية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات

الرابع : ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشيع هو الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك ، وحينئذ اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق و ذلك

— بالاجسام انها يتعلق بها خاصة بحيث يستغنى عن النفوس والاحتماس جهداً للمعنى لا ينافي تحققها
في غير الاجسام ، فتدبر (اسماعيل ره)

١. وهو الذي لا يكون استعداداً نمو الكمال بل يكون كمالاً هو الكيفيات النفسانية المنقبة
الى الحال والملكة . (اسماعيل ره)

المتعلق اما من حيث كميته و هي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها و هي القوة واللاقوة و هذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء و الكل ضعيفة متقاربة .

القسم الاول في الكيفيات المحسوسة و فيه خمسة ابواب

الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول .

فصل (١٥)

في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه و سبب التسمية

اما الخاصة المماثلة التي تعم افرادها فهي انها تعمل في موادها اشياء بشار كها في المعنى فان الحار يجعل غيره حاراً أو البارد يجعل غيره بارداً أو اللوان يقرر اشباحها في البصر قيل هذه الحاصية غير عامة لخروج النقل والخفة ، ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقات من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المتعملتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً ، وعلى هذا هاتان المحسوستان لانفيدان ميل نفسيهما .

اقول : يمكن الجواب بانهما يعملان في المحس مثلهما ، وكذا النقل والخفة ، فلم شمول هذه الحاصية لجميع المحسوسات ، و الذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك . وليس ذلك بتقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه ، وغرضه العرق بين الفعل في مادة الادراك وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل و الخفة ليسا من المحسوسات كما رعه الرازي و كذا قوله في الرطوبة و اليبوسة ، انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطباً و يابساً ، معناه ان كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى

العسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس معاله صورة مساوية في الحس ، ولا فرق في ذلك بين المسرات كالالوان و بين الملموسات كالثقل والجمعة ، وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم .

واما الخاصة الغير الشاملة فكثير لا يحتاج الى البيان .

واما التقسيم والكيفية المحسوسة ان كانت اسحة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت افعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها مانعة للمزاج الحاصل من افعال العناصر بموادها ، فالخصوص كما في كفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كفيات البسائط كحرارة النار ، فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة انواع كثيرة ، فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال في مادة و كذا ، لحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل افعال من العسل ، لكنها انما حدثت على انفعال في امور تكونت عسلا ، فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة و ان كانت غير راسخة سميت انفعالات ، لانها لم تتركز والها شديدة الشبه بان تنفعل ، فهي وان كانت داخلية في القسم الاول لاجل السبين المذكورين لكنها تقصر زمانها وسرعة دورانها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال .

فصل (١٦)

في الرد على القول بان كفيات الاجسام

نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة

نؤمن بعضهم : ان لاحقيقة للكفيات المحسوسة بل هي مجرد اشعالات تمرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض و بعض الكفيات دون بعض من سبب والا لانفعال البصر من الشفاف مثل ما يتفعل من الملون ، اجابوا بان الاجسام

مركبة من اجزاء غير متحرية ، بالفعل وان تحرت بالمرض ، وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب وادضاع متخالفة ، وذلك لاختلاف يوجب اختلاف الآثار العاصلة في الحواس والذي يفرق البصر يسمى بالياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المعلوم الذي يقطع العضو تحريماً الى عدد كثير ، لكون اجزائه صفاراً شديدة النعومة والحريص والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة .

وبالجملة باختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات ، والحواس انما يتعمل من الاشكال لا من كيفية اخرى ، وهذا المذهب سهل الدفع ، فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما ، وسبجي ، ايضاً في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب .

ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به ، فاحدهما غير الآخر فان قيل : المحسوس بالحقيقة هو الصورة العاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المحسوس لآلة البصر اثرأ والآلة اللمس اثرأ آخر قلنا الآثار العاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالأثر العاصل في العين ملموس ، هذا خلف - وان لم يكن اشكالا فثبت القول بوجود كفيات وراء الاشكال ، لان صور الشيء ومثاله لا بد وان يكون مطابقاً له ، وهذا يستنج به على اثبات هذه الكيفيات ، ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد ، بخلاف الاشكال ادلاتصادفها .

حجة اخرى : قالوا : ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون واو كان اللون شكلاً لتوقف الشيء على نفسه ، قالوا : ان الانسان الواحد قد يرى جسماً واحداً على لونين مختلفين بحسب وضمن منه ، كطوق العمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات .

و ايضاً السكر في فم الصغراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الانفعال الحواس ولا اختلاف الاحساسات الاختلاف المتعلقات والالتهالات بحسب

الأوضاع المختلفة .

والجواب : لما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك أطراف الريش دوات حبات ولكل حبة لها لون يستلزون النجدة الأخرى بالقياس الى القائم الناظر فلو وضع مدخل في الرؤية لاشتراطا المقابلة فيها ، لان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد افعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الاحساسات لافعال المتفعلات .

واعلم : ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما ، كان لوناً وطعماً معينين واذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لوناً وطعماً آخر وليس ساير الكيفيات التي تجري معراهما شيئاً والمزاج شيئاً آخر ، بل كل منهما مزاج محسوس بفعل في الالامسة شيئاً وفي الباصرة شيئاً آخر ، والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين القايات ملموسة ولا شيء من الالوان ملموساً فليس شيء من المزاج لوناً .

و ايضاً هذه الكيفيات يوحد فيها قايات في التضاد و الامزجة متوسطة ليست بفاية ، فهي امور غير الامزجة .

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة واللطافة والكثافة و المروحة و الهشاشة والجفاف والبلة والنقل والحة وقد ادخل في هذا الباب الحسونة والملامسة و الصلابة واللين ، فلندكر كلا منها في هذا الباب وفيه مصول :

فصل (١٧)

في حد الحرارة والبرودة

قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المحنمات وتجمع بين المنشآت كلات ،

والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات ، وغير المتشاكلات كد كرفي رسالة الحدود في الحرارة بأنها كيفية فعلية محرركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولي وهي التحريك الى فوق والتخفيف ، فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولي يحدث بتخليطها الكثيف تحللا من باب الكيف ، اى دقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و يتصعبه اللطيف من الاجراء تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوجدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ، و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يعالطها جرم غريب و معنى العملية في الحرارة جعل الغير سببا لامجرد اثر ما عم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محرركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما رعه الامام .

وبالجملة فالخاصية الاولى للحرارة هي احداث الحمة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بسبب اختلاف القوابل آثارا مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك .

وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواءا والهواء نارا ، ورهما يمرق المتشابهات بان يميز الاجراء الهوائية من النارية ويتبعها ما يعالطها من الاجراء الصفار المائية و ان كان مركبا فان لم يشتد النعاس بسائطه ، ولا خفاء في ان اللطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجراء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة ، وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشد النعاس البسائط ، فان كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبته الكثيف الى الانحدار والافان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر و ان كان هو الكثيف ، فان لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونة واحتيج لي

تليينه الى الاستعانة باعمال اخرى وعدم حصول التصعد والتفرق بناءً على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات .

فعلى ما ذكرنا يدفع ما قيل : اما انها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد ، وكذلك ترمد الحطب وتفرقه ، واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تعوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمند ، بل قد يجمع بين المتشاكلات (المتخالفات بل) ايضاً كما يزيد بياض البيض ويصفرتها تلازماً .

لانا نقول : اما تفريق الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزء منه هو اوقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ، ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخاراً واما فاعلمها في الحطب فلان اجزائها الارضية منماكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض يتأثر الاجزاء اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسهيلها باعادة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكبر ، وخصوصاً اذا اعيت بما يزيد بها اشتعالاً كالكبريت والزرنبخ ، واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بساطته شديد جداً ، فكلما مال شيء منها الى التصعد حبه المائل الى الاسعداد فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقه النار وعدم الفعل لما تعلق ليس دليلاً على انتهاء الفاعلية واما عقد البض فليس جمعاً له بل هو احواله في قوامه ثم ان النار يفرقه عتقريب بالتقطير . ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بعد صانه غير مركب من المقومات ولا ايضاً برسم لانه التعريف يلزم بين يستقل منه الفن الى مهبة الملروم ، و هي هنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا يستقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق اذا لجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة ، بل القائمة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعدما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم .

واعلم ان من القدما من انكر وجود البرودة وجعلها عدماً للحرارة ، ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان متباين لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودى الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة، فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الاعمال الاربعة المتقابلة

ويمكن : ان يأول كلام القدما بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة هو وجود البرودة عادم لشدة الوجود و لذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودى من فعل البرودة . لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة و لان الحرارة قد تكون جوهراً سماوياً كالطبيعة الفايضة من عالم النفوس على ابدان فتعمل افعالاً غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارة المعرضة .

فصل (١٨)

في مهية الحرارة الفريزية واليهما

ربما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار و على الحرارة الفايضة من الاحرام الكوكبية و على الحار الفريزى الفايض من عالم النفوس و على الحرارة العائدة بالحركة بسبب اشتراك الاسم . وليس كذلك لانه لمفهوم واحد ، وهو الكيفية المحسوسة التى توجب التلطيف و التسيب وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة ، و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم اما هو فى اطلاق الحار على النار وعلى النيران السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة فى الابدان وعلى الادوية و الاغذية التى يظهر منها حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب و الدواء سعة مسماة بالكيفية المحسوسة التى تكون فى النار ام ذلك توسع ، و اطلاق الحار على مامته الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد .

و الحق انه لو ثبت في مامته الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار ، فان القوى تعرف بافاعيلها والاثار من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع

الحرارة أو يمنعها عن التحليل فليس بحار .

و اختلفوا في ان الحرارة الفريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا

قال الشيخ في القانون: الحار الخارجى اذا حاول ان يطل الاعتدال ، فان الحار المريرى اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم العادة لا يدفعها الا الحرارة الفريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة ، وليس هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد ، فالحرارة الفريزية هي التي تعمى الرطوبات الفريزية عن ان يستولى عليها الحرارةات القريبة فالحرارة الفريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية و حكى في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماوية ، فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء ، لانه منهبت عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الاسطقسى ، و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار ، فتلك الحرارة تنبعثها الحيوة التي لا تنبع النادية و بسببها صار الروح جسماً الهياً نسبته من المنى و الاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية و لعقل افضل المجردات و الروح افضل الاجسام .

و ذهب الامام الرازى انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها الامر كب طبخاً واعتدالاً وقواماً لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المعضية الى ابطال القوام والقلة العارضة عن الطبع الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الفريزية ، وانما تدفع حر الفريب لان الحر الفريب يحاول التفريق ، وتلك الحرارة افادت من النضج و الطبخ ما يصير عنده على الفرية ، تفريق تلك الاحراء فلهذا السبب يدفع الحرارة الفريزية الحرارة الفرية ، فالتفاوت بين الحرارةتين ليس في المهية بل في الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الفرية حراً و

الغريزية خارجة لكافة الغريزة تفعل فعل الغريزية .

اقول: يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدته .

وايضاً : الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المعدد المضروبين ان يدفع ضرره الحاصل فالعار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريزية التي ورت البدن وارضتها زماناً، ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشند بوجود حرارة اخرى غريزة كمن يحترق بدنه بالنار او ينسخن بالاهوية الحرارية او بالسميات، فالتى تقوى هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتصلحه وتميده الى الصحة و السلامة بعد اشراقه على الافتراق و الفساد ما هي هذه الا فاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انفعالها كسائر الصور الاسطقسية ، كما هو المنهج المنصور اهمى صادرة عن لا شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا القعود والسكون او عن النفس والنفس لا يعقل الا بواسطة القوى والكيفيات فما بعد من الحق قول من سب النخبة والتنفيذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات والتشبيات والتعديلات الى الحرارة التي شأنها الاحراق والتفريق .

وايضاً العار الاسطقي كباقي الاسطقات بطايعها متداعية الى الانكسار مجبورة بالضرر على الالتئام، فالذى يجبرها على الالتئام ويحفظها عن التعريق هو العار الغريزي باستخدام النفس او الطبيعة اياماً قد ثبت في موضعه ان هذه الا فاعيل الطبيعية لا يتم الا بشئ من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة الجوهر كما ان مفيد الوجود وجودى الجوهر فكذلك تبعاً لدرجة الحرارة الغريزية نفساً كان او طبعاً طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لا بحرارة ذائده بل ذاته بذاته حرارة وحارة الان تلك الحرارة نوع آحر اعلى واشرف من هذه الحرارة، وداته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه النيرانات وهي محبطة بهذه الاحاطة وصعبة فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس والطبيعة و النفس عندنا

حارتان غريبتان و لها طبقات كثيرة، الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر تاري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور، بل هي من جنس الاحرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات ، نعم قد تدمر ولا يوجد لانها تموت ، و الفرق بين الفساد والعدم كما انه فرق بين الوجود والنكوين ، وهذه المباحث بعيدة عن ادهان اكثر المستقلين بالعكر فضلا عن المقلدين .

فصل (١٩)

في مهية الرطوبة واليبوسة وانيتها

ورد في كلام بعض المتقدمين : ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ، ورد الشرح بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقاً اشد رطوبة، فما ليس كذلك والالكان المصل ارتبط من الماء، فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل العاوى الغريب وسهل انزله ، واليبوسة هي التي يصعب بها قبول الشكل الغريب وتركه

وقال : الامام الرازي بان المنزهي الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال، فهي كهيئة بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالمير وسهولة الانفصال عنه، ولا نسلم ان المصل اشد التصاقاً من الماء ان عنت به سهولة الالتصاق، ادلائك ان الشيء كلما كان اربط كان سهل التصاقاً من الماء و ان عنت لشدته الالتصاق او كثرة دوام الالتصاق ، فحين لا نفس الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقاً اربط .

وايضاً لست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم اربط، بل الالتصاق عرض من باب الاضافة و الرطوبة من باب الكيف، بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لامحالة سهولة الانفصال المتنافي لصعوبة الانفصال

اقول اعترض الشرح ليس على تعبير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه. بل جبناء على انه لا تعرض

في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا يذكر الاتصال اصلاً على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل حنح .

وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدفوق حاداً كالعظام المعترق طبعاً لكونه كذلك ويجب بانه يحوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعنى البلة او الامانع فرط اللطافة لا على رأى من لا يقول بها ، واعتراض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه :

منها : ان النار اق العنصر و الطفا واسهلها قبولاً للاشكال فيلزم ان يكون اوطبها وبطلانه ظاهر واجب بانما انظم سهولة قبول الاشكال القريبة في النار الصرفة و انما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء

فان قيل : اذا اوقد النور شهراً او شهرين انقلب ما فيه من الهواء ناراً صرفة او غالبية ، مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلما لو اوقد الم سنة فمداخلة الهواء بحالها .

ومنها : انه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطباً لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يغييه استمساكاً عن النشئ ، و خلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطباً ، هذا خلف .

والجواب : ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع .

ومنها : انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابساً صعوبة قبول الاشكال ، فلم يبق فرق بين اليبوسة والملاية ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة

والجواب : ان اللين كيفية تقتضى قبول النحر في الباطن و يكون للشئ بها قوام عريال و الصلابة بخلافه ، فهما يفايران الرطوبة و اليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول النحر ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة و الحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضى سهولة اللصق وتركه ادلى .

و اما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه و يتحرك بسهولة اما الضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما التركبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منهما ، فالاول هو اليابس . و الثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضى كون الجسم السريع التفرق عسير الاجتماع .

فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما :
فاعلم انا قد اشريا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الانصاق وتركه اولى ، فاذا كانت كذلك فهي لامعالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لامعالة و كذلك اليبوسة لما مر

واما اذا قلنا هي التي لاجله سهل قبول الاشكال ، فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبة و اليبوسة ليستامنه .

بل التحقيق فيه : ان الرطوب هو الذي لامانع لغنى طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها و اليابس هو الذي فى طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه ، فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فلم يكن الرطوبة و حودية ولا ايضا محسوسة بالذات بل كل الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل و الذى يؤكده ماد عيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلّة القابلية ، و سواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية ، فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية و القابلية عدمية ، فظاهر ، واما على تقدير كونها قابلية و القابلية وجودية فلان عدم القابلية حاصلة للجسم لفاتممع سائر القابليات ، لان شأن الجسم قبول التشكلات و لذلك كان هذا القول حاصلا لليابس ايضا و اما على تقدير كونها علة للقابلية و القابلية وجودية فلا ، لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا لذاته استحال ان يستدعى علة زائدة و اما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليها ظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست و حودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلا لحره و لا يبرد و لا حركه ، ولو كانت رطوبتها وجودية كان

الاحساس به دائماً فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء (١)

واعلم : ان الشيخ مال في فصل الاسطقات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء : لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعنى البلية وهذا حسن والله اعلم بالصواب .

فصل ٢٠

في اللطافة والكثافة و الزوج والهاشة والبلية والجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جداً وللعلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات السماء : يشبه ان يكون التخلخل مثابهاً للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا تستلزمه الان التخلخل يدل على الكبر بالنضمن وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرح يشغلها مساهو اللطف منها ، وهذا المعنى غير مشغل بهيئتها

ثم قال : لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطع فورياس يقال التخلخل الاندماش كالصوف المنفوش و يقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجماً اكبر ، فالاول من الوضع والثاني من الكيف واك لشمن الاضافة في الكم او كم ذواضافة وللكثافة معان ثلاثة مقابلة لها

واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه ل رقة المعسر هيئتها بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي قسره الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما ، مع ان اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال . سهولة

١- قال الامام لو كان الهواء دائماً محسوساً لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء والارض خلاصراً - جلوه

قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفعال هي الرطوبة النافعة في العمل والانفعال، والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال .

واما اللزوجة فكيفية مراحية غير بسيطة المعنى لان اللزج مايسهل تشكبه باى شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الانحام والهبش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكبه ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج .

واما البلة فاعلم : ان هبنا رطباً ومبتلاً ومنقماً فالرطب هو الذي صورته النوعية تقضى الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفعال، والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المستنقع والجفاف مقابل البلة

فصل (٢١)

في الثقل و الخفيف وفيهما بحث:

اولها : ان الشيخ قال : في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافماً لما يمنعه عن الحركة عدل على انعم بدء المدافعة لانفسها وهي غير الحركة كما في الثقل المسكن في الجو والرق المنفوخ المسكن تحت الماء، فانه يسمى منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة، لانهما قد تكون نفسانية ولعدمها عدد كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها .

وثانيها : ان لمن اثبت الميل امراً غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقعت في الوسط لاشك ان كلا منهما اثر فيها فلا يمنع عن تحريك الآخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها، وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الى جاني الملو والسفل وفعلها لو تم قالى حاسبين غيرهما، فثبت ان لهذه المدافعة مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية .

و ثالثها : ان الحجة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله : الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والحجة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن

الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز ، بل موضع ينطبق مركز الثقل
او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة
يتبادل ما على جوابها ثقلاً ، بمعنى ان ثقل كل حاسب يساوي ثقل مقابله
اقول : قوله بالطبع ليس مكرراً كما زعمه بعض ولاسعة للمركز احترازاً عن
مراكز الكرات الخارجة المراكز ، لان الثقل لا يتحرك اليها بل هو المركز
بالطبع وهو مركز الجسم الاول الفاصل للجهاز كما زعمه الرازي ، بل صفة للمركبة
احترازاً عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقصور
ليخرج عن الثقل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقصر وعن الخفيف الثقيل المرمى
الى العوق ثم ان قوله : قوة (طبيعة - خ) يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة
او ما به المدافعة .

ورابعها : اقسام الميل طبيعي وقسري ونساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة
من الجهات ، والجهة الحقيقية اثنان ، والميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل و
الخفة وهو الميل الساعد والقسري على خلاف الطبيعي ، واما النساني فقد يكون مستديراً
وقد يكون مستقيماً وقد يختلف باختلاف الارادات .

وخامسها : ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند ما يكون في احيازها
الطبيعية .

قال الامام الرازي : هذا ما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم ، من
الشفاء من غير حجة اقناعية فضلاً عن البرهانية .

اقول : هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومعدته ،
ولا زمة عند عدم المانع .

وسادسها : ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السب القريب لها
وهو المنبث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي او العن
عند الارادة باستخدام الطبيعة ، وكما ان عن الممنوع وجود محر كين محتلفي الجهة
من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قرباً الى موضع ما وبُعداً عن الموضع خلاف

جهته، فلو وجدت حر كتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها، فعلى ما ذكرنا اندفع الشافعي الذي اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في الموضوعين من الشفاء .

أحدهما : ما قال في الفصل الذي تين فيه ان بين كل حر كنين سكوناً بالفعل : ولا تصح الى قول من يقول : ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة ، وفيه بالفعل التنحي عنها ولا نظير ان الحجر المرسل الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل يعمده من شأنه ان يحدث ذلك الميل اليه اذا زال العائق ، والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية : السبب في الحركة القسرية قوة يستفيد منها المتحرك من المحرك ثبت فيه مدة الى ان يطله مصاكات كانت ينصل عليه مما يماسه و ينحرق به ، و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي ، فتقوله قوى عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة لوقوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للعمل ، و اما الحلقة الساكنة مع انها المجفوفة الى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لوجودهما ولا وجود مبدئيهما القريبين .

و سابعها : ان الميل كما يكون الى الجهات المكايه كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طواع المتحرك فنقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التريد في الكم والى الامتناع في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من الحرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس ، والكل عندما يسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقهورة

بما مر خارج. لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكاني و القسرى منه يختلف الأجسام في قبوله والتعصى عنه بامور ذاتية او عرضية ، فلاختلاف ، لذاتى هو ما بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها ، فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصياً و امتناعاً من قبول الميل القسرى ، والأضعف أقل امتناعاً ، والاختلاف العرضى اما لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتبييه او لتحلحله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة اولغير ذلك

و قائمها . انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتى الجهة فى جسم واحد احديهما بالذات والآخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه فى سفينة متحركة يجر كره بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل ، احدهما بالذات والآخر بالعرض، كصغير يعمله انسان يمشى ، فانه يحس بثقله وهوميله بالذات و يخرق الهواء منه وهوميله بالعرض الذى للانسان بالذات لكن لايجوز اجتماع ميلين متخالفين ، احدهما بالطبع والآخر بالقصر ، كما لايجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك ، نعم الميل يشند ويضعف اما الطبيعى فيحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم ، فالأكبر اشد ميلا من الأصغر ادنى الكيف كالتكاثف والتحلحل ، فالأكثر اشد ميلا للهبوط من اللطف وبالعكس للصعود وفى الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها ، وقد يختلف ايضاً باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه ، واما القسرى فيحسب ماشرنا اليه .

إذا قرر ذلك فاعلم : انه اذا طرء على جسم ذى ميل طبعى بالفعل ميل قسرى يتقاوم السببان اعنى القاصر والطبيعة فان غلب القاصر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة فى افائه قليلا قليلا يأخذ الميل القسرى فى الانتقام وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشند بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريباً

من الامتراج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى .

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي و القسري كما يشاهد في الحجر المرمى حالي صعوده وهبوطه و كيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبثقة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبثقة من طباعه الى ان تزول تلك لحرارة باسباب حارحة شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البرودة من طباعه ، فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابداعاً بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغربية والبرودة ، لذاتية تارة اميل الى هذه ، فتسمى حرارة ، وتارة اميل الى تلك ، فتسمى برودة ، وتارة متوسطة بينهما ، فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تعامل الحرارة العارضة والطبيعية مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد المعاوى لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائماً اميل واحد شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية ، لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسري للماء ان خلوا الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي و كما في حالة سكونه بين الحركتين الساعدة القسرية والهابطة الطبيعية و كما في الحلقة التي تعاذب طرفاء بقوتين متساويتين ولكن خلوا الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن ، لان بعض الاضداد يجوز خلوا الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوا عنها .

وتاسعها : انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والآخر عريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الاثم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في حركاتها الوضعية ، وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلوا وهي في غير احبارها كل ذلك ممنوعاً لان قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قواها الطبيعية ، فمبولها بالمة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غير ما حدث يكون الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهلوى ، فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معصمون من ميل خارج يوجب سرعة حر كته .

وعاشرها : ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتماداً ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقل الى السفلى والخفيف الى فوق ، وغير الطبيعي مختلفاً ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحداً لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار ، فيسمى اعتماد واحد بالنسبة الى السفلى ثغلاً والى العلو خفة ولزم ان يكون له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص .

وذهب بعض آخر الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ، ومنهم كالحشائي على ان الاعتماد لازماً كل او مختلفاً غير باق .

وقال ابو هاشم : بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم

وقال الجبالي : ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكواً وانما ولدهما الحركة فان من فتح باباً او رمى حجراً فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر . ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد و ابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد .

واسعدى أيضاً : بان حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمى لانه

ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يده الرامى اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين ، وهو ضعيف لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لعوازل ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد ، كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والالزم الاتصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس ، اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ، ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتتحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد ، فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة ، لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعاً مختلفة للجسم ، بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه منه ، وكتوليده للالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة .

هذا تقرير من هبهم في الميل وإنما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل عبر باق في المواضع التي ذكرناها وانما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوحسان تبدل الشيء لداته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة لدواما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بينه الموصل اليه يمنع انشكاك المعلول عن علته ، فذلك صحيح يقتضي وجود الميل الى أن الوصول لا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استعانت بهما لأن المستند هي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبيعياً كان او قسراً او ارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى المطلوب ، ولا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل .

وحادي عشرها : ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض افرادها تدريج ، وليس كالحركة التي لا يتصور الاندريجاً لشيء كالايين والكم وغيرهما ، وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصولات الى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود هي حد غير منقسم كان موجوداً في آن وان استمر قبله او بعده ايضاً .

وثاني عشرها : ان لتفاعل بين الثقل والهمة ، اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والهمة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالرصمان الموحسان تباعد الحسنيين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا .

وقد علمت : ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين ، لعدم اجتماعهما بل هما ممتنعان جميعاً في ذلك الزمان الا في الطرفين ، ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري .

فصل (٢٢)

فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها

فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين ، واما يقع الاشتباه في مثل هذه الأمور ، لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض ، فالخشونة اختلاف الأجزاء والملاسة استوائها ، وهما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضاً بل امر آخر من صلابة أولين او حرارة او برودة او غيرها ، فليس من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانفعال الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ، ولأن اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الاتقمار وكذا الصلب فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانفعال وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابه شيئاً منها .

أما العدم فظاهر ، اما الشكل فقد علمت ، اما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلباً وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال والاستعداد والاستعداد ليس كما يدرك بالحيس فضلاً عن اللمس ، فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية

وأما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات اعني الأربع الفعليين و الانفعاليين فاللايق بذكرها موضع آخر حين نشغل بذكر مباحث الاجسام الطيمية .

وأما الكيفيات المنوطة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المنذوق تلو الملموس لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصراً صاعداً لئلا نردف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استعداداً من فاعل الحير والجود واستجلاباً لأفاضة العلم واكمال الوجود .

الباب الثالث

في الكيفيات المبصرة وفيه فصول:

فصل (٢٣)

في اثبات الالوان

ذهب بعض الناس : الى ان لاحقية للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما . فان البياض انما يتخيل من معالجة الهواء للاجسام الشفافة المنصرفة جداً ، لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج ، فانه لا سبب هناك الامعالجة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمادية وكثرة انعكاساته ، وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه .

والحاصل : ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان منخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظراً الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ، ولأجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كبريات متعقبة لامتحيلة وان كانت منخيلة في بعض المواضع ايضاً وظهرها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد

واعلم : ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثمانية العن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا ، ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك ، فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشع سبب اظهر اللون و لكما يدعى ان البياض قد يحدث من غير هذا

الوجه بوجه :

أحدها : كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضاً مع ان البارلم يحدث فيه تحللاً وهو آتية بل اخرجت الهوائية عنه ، ولهذا صار أثقل .

و ثانيها : كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من حل طبخ فيه مرداسج حتى اسحل فيه ثم يسمى حتى يبقى الحل في غاية الاشعاف ثم يطبخ المرداسج في ماء طبخ فيه القلى و يبلغ في تصعيته ، ثم يحصل الماء فينقذ فيه المنحل الشفاف من المرداسج ، ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرايب ثم يحض بعد الابيضاض ، وليس ابيضاضه لانه شعاف متفرق قد دخل فيه الهواء ، و الالم يحض بعد الابيضاض و كما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالبارلا بالسحق والتصوبك ، مع ان تفرق الاجزاء و مداخلة الهواء فيه اظهر .

و ثالثها : اختلاف طرق الاتجا من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القنمة ثم السواد ، وتارة الى الخضرة ثم النيلية ، ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان ادلولم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاختلاف في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدّة والضعف لهما .

ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة وضوءهما من الالوان ادلولم يكن اختلاف الاختلاط المشف بغيره ، لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاحضر و غيرهما الا البياض ، لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة

هذا تلخيص ما افاده في الشفاء و دلالة هذين الوحيين على ان سب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض اقوى من دالتهما على ان سب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع ظهر لجوار ان يقع تركيب السواد والبياض على اسماء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد .

والعجب ان صاحب كتاب المواضع فهم عن سوء فهمه او سوء طبعه بمثل الشيخ
عن بعض صارات الشهاء ، حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المدكورة
ان احتلاط الهواء بالمشع على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض و لرؤية
لون البياض ، انه يسكر وجود البياض فيها بالحقيقة ، فسبه الى السفسطة حساها
عن ذلك .

ومهم من دعى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ و السواد لا ينسلخ ،
ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوانه على سبيل الاستعالة غير صادق ،
اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوانه على سبيل الانصباغ فسهل ان الصبغ المسود لما
فيه قوة قابضة فيخالطوينعذ والميضات غير نافذة ، ونقل عن اصحاب الاكبر انهم ينتقلون
بعباسا كثيرا برصاص مكلس وزرنيخ مصعد ، وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان
مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها ، فدل على ان مادة البياض عارية
عن اللون .

ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي معارقا والتخيلى لازما لزوال سبب الاول
ولزوم سبب الثاني .

اقول : لاشبهة في ان القابل مادام انصافه بلون لا يمكن انصافه بلون آخر ، فمادة البياض
مادام بياضه لا يمكن ان ينصف بلون آخر و كذا في السواد وسائر الالوان بلافرق فان
فرق بان انسلخ السواد عن محله غير ممكن كل رجوعا الى الوجه الاول و انسلخ
الشيء وعدم انسلخه من اضمم الدلائل على العدم والوجود ، فرب وجودى ينسلخ و
رب عدمى لا يساج كالأعمى والصريح حيث ينسلخ الوجودى ولا ينسلخ العدمى .

وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكلها يقبل الشيء يجب
ان يكون عاريا عنه ، فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها

والجواب : ان الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذى فيه ، فلا يلزم
الاعراض عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكن المجامع للعملية منعا للكبرى

وهو ظاهر .

وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الاختلاص عنه لكان ممتنع الاتصاف به
واللارم باطل فكذا الملزوم وهو معسخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الاتصاف
مادام قابلا وذلك حق .

تتمة

اعلم : ان كل ما يحدث من الالوان بسبب طبع صاعى او صبج طبيعى
و بالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعى و كل ما يحدث دفعا في محل و ان كان
بعد حر كة مكانية فهو لون غير طبيعى كالالوان والقز حيق والزجاجية والوان المسحوقات
المشعة كالجمد المكسور باجر امصيرة و كلا القسمين موجودان ، لكن احدهما مادي
حاصل بافعال المادة والآخر من تعيينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار
حسب اختلاف المظاهر .

ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيمييتين حقيقتين .

منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه
وحواها ضمنية .

ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى ان المشاهدة اما تفيد ان
التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص ، واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا
التركيب ولا يكون له حقيقة مفردة قفلا .

فصل (٢٤)

في النور المحسوس

واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود متقسماً بانقسامه، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه، ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية والواحد تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه، انوار متناهية الشدة، بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاحسام الكثيفة، وانها ايضاً من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الاعداء والامكانات، كما بيناه في شرحنا لعلمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهره لاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته، فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المعسوسة.

ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التي تحصل باتصال المادة وبلاستحالة بل يقع دفعة من المبدء الفياض في محل قابل اياه، اما بمقابلة نير ولما بذاته، وكذا ينبغي على من يزعم انه جسم ان يدفن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استمدادية تعمل بها عن تأثير فاعل غريب، فهو على تقدير جسميته يكون خالياً عن الكيفيات الانشائية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها، وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانشالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللثقيق والجمع وما شابهها كالرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها، بل لا بد وان يكون من الاجسام الكاينة دفعة بلاستحالة وانتقال، لكن الزاعمين انه جسم اشهر بينهم ان النور احسام صغار تعمل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك ممثنع لان اكثر السيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الازالة لا يتصل اجزاؤها عنها دائماً ولا يلزمها الدبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقارنها او مقدار اجزاؤها او كونها دائمة التحلل مع ايراد البديل عما يتحلل عن جرمها، فيكون احسامها احساماً مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال من الفلكيات، واما الذي ذكر في كتب الفن لا بطل من ذهب القائلين يكون الانوار المبصرة اجساماً فوجوه :

الاول : انه لو كان النور جسماً متحركاً لكنت حركة طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له .
والثاني ان النور اذا دخل من الكوة ثم سدناها دفعة فتلك الاحراء النورانية اما ان يبقى ولا يبقى ، فان بقيت قبل بقيت في البيت او يخرج .

فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لان السداد سبب تقاطعها ، فلا بد ان يكون سابقاً عليه بالذات او بالزمان ومن بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيراً كما كان قبل السد ، وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تغلغل جسم بين جسمين يوجب انهدام احدهما وهو معلوم الفساد .

والثالث ان كونها انواراً اما ان يكون عين كونها اجساماً واما ان يكون مفائراً لها ، والاول باطل لان المفهوم من النورية مفاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتنصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل لان تلك الاجسام ، اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت سائرة لما ورائها ، و يجب انها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سترأ ، لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارة .

والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الملك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة ، لاسيما والغرق على الافلاك مممتنع .

اقول : وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق
اما الوجه الاول : فلان كون النور جسماً لا يستلزم كونه متحركاً ولا كون حدوثه بالحركة ، بل مما يوجد دفعة بلا حركة

واما الوجه الثاني فلنقائل ان يقول : ان قيام المجهول بلامادة اما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم العجائب المانع عن الافاضة فاذا طرء المانع لم يقع الافاضة فينعدم المعاض بلامادة باقية عنه ، لان وجوده لم يكن بشركة المادة ، فكدا

عنده فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضاً او جوهرأ . والسرفيهما جميعاً ان النور مطلقاً ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهبولي كسائر الحواهر والاعراض الاتعاليات ولذلك لا ينعدم شئ منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين مدته الفاعلي الأبعد زمان وعقيب استعالة .

واما الذي ذكره ثالثاً فجوابه : ان المفايرة في المفهوم لا تنافي الاتعاد والعينية في الوجود كتقضى الوجود ، فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين حسبه ، فما ذكره مقالمة من باب الاشتباه بين مفهوم الشئ وحقيقته والا لا تنقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال : المفهوم من الموحودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم .

والحل فيهما جميعاً : ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان ذاتاً واحدة من غير تعدد في وجودها ، واما المذكور رابعاً فلان مساء ايضاً على الاتصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية .

فصل (٢٥)

في حقيقة النور واقسامه

النور عني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشعاف من حيث انه شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصارها على الابصار بشئ آخر تعريف بما هو احمى و كان المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بانه كيفية اختلفوا

فصنفهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط . (١) وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والحفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب

١ - اعلم ان القول السابق الذي في العسل الاول كان لانكار اللون وهذا القول لانكار الضوء

القرب والبعد عن الطرفين ، فإذا اتى الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول ، وظن ان هناك برقاً وشعاعاً ، وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض الالامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة .

فزعم انها كيفية زائفة ولذلك اذا قوى البصر بنور السراج لم يراها ، وكذا سببه لعمان السراج الى لعمان القمر ، ونسبة لعمانه الى نور الشمس من حيث ان لعمان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها ، وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لالحمائه في نفسه كما اننا نحس بالليل بلعمان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهر مظهر تلك الالوان فلا نحس لايحس بها .

ثم اذا قوى في النهار بنور الشمس لم يصر مملوياً لظهور تلك الالوان فلا نحس بها هذا بيان مقصدهم .

اقول : لا بد اولاً من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية دائمة على اللون او نفس الظهور .

فمقول : من قال بانه نفس الظهور فهو لا يحلو اما ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل والا لكل الضوء امر أعقلياً واقماً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً اصلاً لكن الحس البصرى مما يعمل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل ولا نور ذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوحي الظهور فيكون امراً وجودياً لكن يبقى الكلام في انه عين اللون او غيره ، وقد تكلمنا في ذلك في تعالينا على ضوابط الاشرافيين عند مقاوماتنا للوحيه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المصير الحاضر عند النفس في غير هذا العالم ، واما الذي في الخارج بارائه فلا يريد وجوده على وجود

اللون ، والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة :

الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون اوصفة نسبية او غير نسبية ، والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضى ان لا يكون مستثيراً الا في آن تحدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك براع لغتي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالعالة النسبية .

والثاني ان البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضد البعض وهو محال لان ضد الضوء الظلمة .

الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئاً وكذا سائر الالوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر .

الرابع ان الجسم الاحمر مثلاً المضيئ اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معاً اذا قويا حتى يعبر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعناً ساذجاً .

هنا قيل : هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل .

فمقول : فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وباطله واعطاء لون نفسه .

اقول : اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها ان ينسب ويضاف الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التحديد

وقوله . يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلماً ؛ فهو لكنهما متغايران بالاعتبار كما ان العمية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران بالاعتبار فان الضوء يرجع معاً الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و

الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقدمت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير قائمة على مراتب تراكيب الانوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لوقال احد : انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة .

واما الوجه الثاني : فهو ايضا مندفع بما عهدنا وبان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالعدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور واماكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واسهلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة النور واماكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واسهلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعداد والامكانات فليس بمعجب ان يحصل من شروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الانقسام في مجالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنبرو من قل بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المية لم يقل بان كل وجود عين كل مية ليلزمه ان لا يطره وجود على وجود ولانضاد وجود لوجود فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي ميات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلا منامع قلب دكي

واما الوجه الثالث فسييلدفعه سهل بما يتامو كذا الوجه الرابع يادى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضف اللعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللعان فالواقع على المقابل من عكس المعنى الملون قد يكون سوته فقط وذلك

عند قصور (١) الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتها وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوئه دون لونه ربما كان لاجل سقائه فان لصقيل قديكون دالون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما اللون والضوء اللذان يستقران فيه قال منعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لامن المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضاً جسماً مقبلاً يقع فيه حكاية منهما لومن احدهما ايضاً .

فصل (٢٦)

في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والريق والظل والظلمة

وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

سواء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء والا فمرض كالقمر ويسمى نوراً آخذاً من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً اي ذات ضياء وذات نور واللمعان هو النور الذي به يسر لون الجسم وهو ايضاً ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعاً والثاني كما للمرأة يسمى بريقاً وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث هو كذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات يسمى ظلاً اولاً وثانياً وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدوى لا نا اذا غمضنا العين كل حال كما منعناها في الظلمة لا بعد ذلك شيئاً فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولا بالوقدرنا حلو

١- يعني ان التصور يوجب ضعف اللسان الواقع على المقابل وهو يوجب عدم ظهور

(اسماعيل)

اللون فتأمل.

الجسم عن النور من غير اضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة امكانية لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن لمرأ وجودياً بل ملبياً محضاً (١)

واعلم : ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه ان الانراها في الظلمة فهو اما لعدمها اول وجود عائق عن الابصار و الثاني باطل فان الظلمة معدية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنبهاً رأيت ولا يمتنعك الهواء الواقع بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاسر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية و يدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون محدد كالألوان يمكن في نفسه مرئياً .

و نقال ان يقول : لاشك ان اللون له مية في نفسه وله انه يصح ان يكون مرئياً فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم .

وبالجملة للجسم مراتب ثلاث استعدادان يكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لاسل وجود اللون .

اقول : و الاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجوداً حالة الظلمة و ان كان غيره امكن ان يكون موجوداً في تلك الحالة ولا نراها لعقدان شرط الابصار .

تذييب

ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء التي تلمع بالليل و

١ - هذا الكلام يعبر بظلمة على ان تتايل الظلمة مع الضوء تتايل السلب والايجاب لاتقابل السلب والملكة كما هو المذكور في كلام غيره فتهسر .

بمعنى الشبح ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرعاً لوجود اللوامع مبصرة و ذلك لان المعنى مرئى سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء كالنار براها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانها لا يمكن ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم تنق الظلمة واما الكواكب واللوامع فاما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوءها و اذا فعل الحسن عن الضوء القوي لا جرم لا يتقلع عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا حرم ترى .
وبالحملة فسيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان لظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع

في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل (١)

في علة حدوث الصوت

علته القرينة تموج (١) الهواء وسبب التموج اهتزاز عتيف او تفريق عتيف كقرع البقارة وقلع لكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او ببساطه من لقالع الى العائين بعنف شديد فيلزم المتناعد من الهواء ، ان يتقاد للشكل والتموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث اسددام بعد اسددام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي عند الصماح وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

١ - واما جعل التموج سبباً قريباً للموت لكونه دايراً معه وجوفاً وعتفاً وقال الامام

الدوران لا يبعد الاطى والمثلة مما يطلب فيه اليقين واجيب بان استقرار الجبرثيات مع الحدوث القوي يعيد الجرم مكون الصوت مطولا لتموج الهواء على وجه مخصوص ، فتدبر -
(اساميل)

الباس ولا تمس القطع . سرع كما زعمه آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديده منه ربما ضرب عن الصماخ فمده ، والقطع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر ، فليس التموج بصوت و لا القطع و القرع و ايضاً الشيء قد يعلم منه انه تموج او قطع او قرع و يجهل كونه صوتاً و قد يعلم الصوت عند ما يكون الامور الثلاثة مجهولة فهي غير الصوت

فصل (٢)

في اثبات وجود الصوت في الخارج

لاحدان يقول: ان الصوت لا وجود له في الخارج بل اما يحدث في الحس من ملاسة الهواء المتموج . واستدلوا على ذلك باننا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضاً ومعلوم ان اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث تلمس من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الاصوات علمنا اننا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجوداً خارج الصماخ .

واعترض باننا اما ندرك الجهة لان الهواء القامع للصماخ اما توجه من تلك الجهة . و اما تميز بين القريب و البعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف .

ودفع الاول : بان اذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمعه بالاذن الايسر لاسداد في الاذن الايمن ولمشهور بالجهة والثاني يابطل والالما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضيف ولكن اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والصعب وحب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعيد .

اقول لكن الاشكال باق بان المدرك والمحموس لابد وان يكون امرأ موجوداً عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لابد وان يكون ملاصقاً له وهيئة الصوت وشكل التموج (١) وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها .

و التحقيق ان يقال : ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقاً ولو بالعرض فكما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه بشيء من الحواس من الهمات ومقادير الابدان بينها و الجهة التي لها وعيرها فادركت النفس له كما هو عليه

فصل (٣)

في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصدا و الطنين والعرف

سبب الصدا صلابة المقروع وملابته في بعض الاحسام وقصره وشدة اعرافه في بعضها وصيق منفذ الهواء وقربه من المنفذ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البمية وكلتاها محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسميات على نسبتها وبالعكس .

واما الصدا : فمصوله لان الهواء اذا تموج وقاو بذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا يتقد فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلاف ويكون

١- اقول : ما ذكره من التحقيق يقتضي ان لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله الى السامع لان الصوت اذا حصل في الهواء بسبب التموج المحموس والنفس متعلقة بهواء المشمل بالبدن ولو تعلقاً بالعرض يجب ان تدرك النفس بحاسة السمع الصوت ولان المقروء ان كونه هذا التعلق كافي لادراك النفس بشيء من الحواس ما حدث في ذلك الهواء مما يمكن ادراكه للنفس بشيء من الحواس والصوت كذلك الا ان يقال : ان الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس الا بعد وصول حامله الى السامع
(اسماعيل - ر -)

شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمى بها الى العائط ان يرجع القهري
 بحيث يحدث من ذلك صوت هو الصداء واذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب
 ذلك الاسراف في الطرفين يسمى طنباً كما يحدث فيما بين الطست المقروح طرفه
 بقارع . واما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثلة في الحدة
 والنقل تميزاً في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعرضها
 في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعرض في عبارة بعضهم

اقول : والكل صحيح ، وجه ان نسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل
 الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع ، فهما موجودان بوجود واحد ، واما
 العروض في ظرف التحليل العقلي لافي الخارج بان يمكن ، وقيد المماثلة بالحدة و
 النقل اي الريرية والسمية احتراز عهما ، فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت
 آخر تميزاً في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والنقل ضرورة ، وقيد
 التميز بالمسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره ، فان التميز به لا
 يكون تميزاً في المسموع لانه لا يست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى
 به ان يكون احترازاً عن مثل الغنة والبحوحة

بقي الكلام في دلالة قولنا : تميز في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعاً
 وفي ان الحدة والنقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة .

قال بعض العلماء : والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز
 مسموعاً بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده
 كالحرف ، بخلاف الامة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع و
 بالعكس ، ولا خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاحصى ،
 بل المقصود مزيد توضيح للمهمة الواضحة عند العقل وتنبية على حواصها

فصل (٤)

في تقسيم الحروف الى صامتة ومصوتة والى آنى وزمانى

الحركات الثلاث تمد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة ، والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تعانسا اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة ، يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المدواللين ، لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة و يندرج فيها الواو والياء المنحركاتان او الساكتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة .

وليست الالف الامصوتاً ، واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمى وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هي من خواص الاجسام ، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجة الى مخرج احدى المدات ، فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ، ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت

لما الخلاف في ان ذلك يسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضاً ، اولذاته ، لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تعانسا ، فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق ، لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضاً في لغة العرب . ويتقسم الحرف باعتبار آخر الى آنى وزمانى ، لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يكن كالطاء فآنى .

وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كمافى طلع اوفى آخر زمانه كمافى غلط ، وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الانى الصوت ، يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للحط ومن الانى ما يشبه الزمانى كالحاء والحاء و نحوهما معاً لا يمكن تمديده ، لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفاً واحداً .

واعلم . ان الحرف الصامت مع الصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً ومع الصوت الممدود يسمى مقطعاً ممدوداً.

الاول . مثل - ل - بالفتح او الضم او الكسر

والثاني . مثل - لاو لولي - وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل - هل وقل وبع - لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن .

واعلم : ان الاختلاف الواقع بين المعروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع ففي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بخواص مصنعة او مخصصة اما التصنيف فبالاختلاف بكونها ساكنة او متحركة مضمومة او مفتوحة او مدغمة او مدغمية وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الباء الذي ينلفظ به زيد الان او في وقت آخر او ينلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية .

الباب الخامس

في الكيمياء المذوقه والمعمومات وفي اثبات عرضيتها وفيه فصول :

فصل (١)

في الطعوم - الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم

و الاول هو النع المسمى ، وهو اما عديم الطعم حقيقة واما عديمه حساً فقط ، فان الحواس والعديد وامثالهما مما لا يشغل من مشيء يفوس في اللسان فيذكره ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيحه يتصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوي ، واما الذي له طعم فبسايط الطعوم الحاصلة في افراده تسعة اقسام :

الحرافة والملاحق والمرارة والدمومة والحلاوة والنع والنفوسه والقبض والعموضة و ذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل ، او كثيفه ، او معتدله والفاعل

في الثلاثة اما حرارة ، او برودة ، او قوة معتدلة بينهما ، فالعادر ان فعل في الكثيف حدثت الحرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرارة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعموسة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالعص ، و المعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل النعم والحرارة اسحق الطعوم ثم الحرارة ثم الملوحة ، لان الحريف اقوى على التحليل من المرث المالح كانه مرمكسود برطوبة باردة ، لاسبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجراء ارضية محترقة يابسة المراجعة الطعم مخالطة باعندال فانها ان كثرت امرت .

ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان الورق والملح المر اسحق من الملح المأكول ، والعص ابرد ، ثم القابض ثم العاض ، ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولافها عفوسة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذاقبض يسير ليس بعموسة ، ثم ينتقل الى الحلاوة والعص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقض ظاهر اللسان والعص باطنه ايضا .

وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحوض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرارة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرارة والقبض في الباذيجان وكاجتماع المرارة والنعفي الهندبا ، ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها المسأ ايضا ، فيتركب من الكمية الطعمية ومن التأثير اللامي واحد لا يتميز في الحس ، فيصير ذلك كطعم واحد متميز

ومن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تغريق واسخان ويسمى الجملة حرارة واحر يصحبه تغريق من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتخفيف وهو العموسة وعلى هذا القياس ، هذا ما يطبق بالحكمة من احكام الطعوم واما الرايد على هذا القدر فاللايق بايرداها فيه علم الطب .

فصل (٢)

في الروايح المشعومة

ليس لأنواع الروايح عندنا أسماء الا من جهات ثلاثة

احدها : حبة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العسرو رائحة السرجين .

و ثانيها : من حبة الموافقة و المحاورة كما يقال طيبة و عنيفة من غير تحصيل معنى فسل فيهما .

و ثالثها : ان يشق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروايح التي اعتدت مقارنتها للطعم ينسب اليها ويعرف فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة تبعاً لما ذكر في كتب القوم كالشعاع وغيره .

و اما الكلام في كيفية الاحساس بها فسيأتى في القسم الثاني لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات التماسية، و لنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و اثبات ان لها كينونة سورية بلامادة في عالم آخر غير عالم الازداد والامتعالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المعارقة عن هذه الاحساد .

القسم الثاني

من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول :

فصل (١)

في انواعها فواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة :

الاول : استعداد شديد على ان يتعمل كالمرضية واللين ويسمى باللاقوة

والثاني : استعداد شديد على ان لا يتعمل كالمصاحية والصلابة .

و الثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصاوعية ، وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة ، ويكون تمام الامر المشترك الذاتى لها حتى يكون نوعاً لمطلق الكيف وجنساً لهذه الثلاثة فقد ذكر امران .

احدهما : انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج .

وثانيهما : انه المبدء الجسماني الذي به يتم حدوث امر خارج بمعنى ان حدوثه

مترجح بعوالثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل الا بين شئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعاً من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلاثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بها .

ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك و الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادئ جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها .

قال الشيخ في قاطبقر ياس : واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكمية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى و لا قوة الجواز ، فان كل اساس بالقوة صحيح ومرئى لكن يتم الاستعداد حتى يسير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي و افر من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان ، بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يترجح لا قبول الصرع على قبول المصراع والمصاحية والمراضية والهيئة الصارعية والهيئة الاصلاحية والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمز واللين المترجح فيها ان ينغمز من هذا الباب انتهى ثم اعلم . انه لاحلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلية تمت هذا النوع فالمشهور انها من النوع و الشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى

جامع للتسمين دون الامر الثالث ، فيقال : انه كيفية بها يترجح احد جب نبي القبول واللاقبول لقابليها .

واما بيان ان القوة على الفعل لاتصلح ان تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولاً الى ان يعرف اصطلاحاً كلياً ، وهو ان جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة ، فلها اقتضاء اثر اذا خلى وطعمه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة دائمة عليها وادافرض اضافة قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معاً كان المجموع شيئاً آخر ان كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ، ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه اولاً قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمفعلية اولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض . فثبت مما بينا بالبرهان ان لاقوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولضرورة الشيء قابلاً للشيء بعد ان لم يكن .

فصل (٢)

في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطب قورياس : لمشكك ان يشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من حيث ينصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون المثبوت في دفع الشك خفيف قوي يكون هذا الجنس هو تأكد احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في ان يتفعل وان لا يتفعل لكنه يمرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصلح ان يوجد في الاجناس الاخرى او يصب و ان كان من حيث ينصرع فان الشبهة الاولى تتأكدو كانت قد فهمتها ولسانني بالقوة المصراعية القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضف ، بل هذه ككمال لتلك من جهة مراعاة

الأعضاء نسبتها إليه سبة شدة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة .

فمقول الآن : المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلاثة امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صاعية بحل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود وبالجمللة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة واما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصرف العنل على ادراك الفرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفنا واما ملكتان ان قويا وتمكنتا وليس من الامور البدنية الصرفة .

واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى وهو كون الاعضاء بحيث يصرفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو امتكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا بالفعل كالمرضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد في هذا كالمصحاحية . وبالجمللة فان هذه القوة اما ان يستكمل آخذة نحو النغير : من الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى .

وربما قيل : ان القدرة على تلك الاعمال لها اعشار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها فاعلة بسهولة ، فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع . فاجب كما في الشفاء : بان الذي فيه قوة ان ينصرع اشد فيه قوة الصرع حصلت لكونها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد فيه قوة الانصراع حصلت لكونها صعبة ، ففي كل منهما قوة الامرين حصلت ولكنهما في احدهما اقوى وفي الاخر اضعف ، فهذا الاختلاف اما ان يكون في المية او في العوارض فان كان في المية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما يضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجوداً آخر بل القوة القوية

موجود واحد وهو بمهيته الوحداية مخالفة للقوة الضعيفة ، فادا كانت تلك الحقيقة داخلية في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وان كان الاختلاف بينهما في الموارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود .

واما وحده بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة للقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها اشد تأثيرا وفعالة وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود ، فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلية في هذا القسم من الكيفية . فالقوة القوية غير داخلية ، فان مثل الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس .

ومما يستتبعه ايضا على بطلان مفهوم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلية في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومهما بجنسين وهو محال ، فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلية في هذا الجنس .

فصل (٣)

في تحقيق ان اللين والصلابة من اى جنس من اجناس الكيف

قد مررت الاشارة في قسم الكيفيات اللمسية الى ان احدهما اعنى الصلابة استعداد طبيعي نحو الانفعال والاحتراس اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للآخر اولى من العكس ، فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة اشياء احدهما عدمي والآخران وجوديان اما العدمي فهو الانقمار واما الوجوديان فاحدهما المقاومة المعصومة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه . و ذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدما لانه علة الامرين الوجوديين ، وعلة الوجودي

وجودى ، فذلك الاستعداد امر وجودى .

وايضاً فالانمار كما سبق عبارة عن حركة فى سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكتم و اذا كان كونه جسماً طبيعياً ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تعيد هذه القابلية لان مائت لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى ، واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو الانفعال لعله وجودية ، او يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التى هى علة للاستعداد ولا يضار والوصف عن المادة ، ادليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال ، فاللا استعداد للانفعال امر وجودى ، فمن هذه المعنى يطلب على المظن ان التعايل بينهما تقابل العدم والملكة

اقول : يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او سلبية او بشرى يكون تحت حس آخر وما نحن فيه اى كون الصلب بحيث لا يغير تعريف الامر وجودى بعدمعية وكون اللين بحيث لا يغير تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهى بمقولة ان ينمى فكون اللين و الصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية اعنى القوة واللاقوة لا ينافى تعريف احدهما بعدمى والاخر بوجودى من مقولة اخرى.

واما قول القائل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانمار هى كونه جسماً منكماً فممنوع ادلا سلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفى لقبول هذا النوع من الحركة على هذا الشكل وهى الانمار وان كفى لقبول مطلق الحركة و مطلق الشكل فدا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانمار فلا بد ههنا من حالة وجودية اخرى هذا ما سح لى فى دفع الاشكال .

لكن ببقى شىء آخر وهو ان الاستعداد والانمار امور عقلية كالامكن والامتناع والوجوب ونظيرها فهى اعمومية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت

مقولة الإضافة

فقى الكلام في امور هي مقتضة لعدم اضافة لكن تعلم بالضرورة انه اذا حصلت لجسمية مع بعض الكيفيات الحسية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمى الاستعدادية و ليس الدخلى عر هذا الابان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القول او اللاقبول قريباً من الفعل بسبب كيفية او شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان و المتواز العقلي لان ذلك غير قابل للتقرب و البعد و لا الرجوعان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان وغير نفس الكيفية و لا داخلية في باقي المقولات

القسم الثالث

في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس

وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة . قيل : الافتراق بينهما افتراق بالعوامض لا بالفصول ادلا يجب تفايرهما بالذات فان الامر التقاسمي في ابتداء تكونه قبل ميورورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صيبا ثم يصير رجلاً .

اقول : من اراد ان يعرف فساد هذا القول وينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض لتي موضوعها النفس واما اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرأ فصلاً امثل تلك الامور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد الموية مع المفعول ، كيف و هذا الاستحكام كمالية لما كان اولاً حالاً غير مستحكما و عدهم ان الاشد و الاصعب مختلفان نوعاً فهما بان يختلفا شخصاً كان اولي

واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما فمفهوم الصورة العلمية

الثابتة لتفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم ممن قبلهم انها صور زائفة فيها يخرج عن الحال والمملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل محدد لصور حاصلة و ليست ايضا داخلية في مائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف الى انواع محصورة هي الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت التفاضلية بكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حد، لمملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يمتد جنسها او يؤخذ لها قسم آخر .
فيقال اما حال او مملكة او امر آخر غيرها لتدخل فيها الارادة الكلية لتفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالا غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول و يكون قسم الحال والمملكة

واعلم انه ينبغي تحت هذا النوع اعني الحال والمملكة (١) انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسماؤ ونحوها ، فلندكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها هيئتها كلام في مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افر دما للبحث عن احكامه واحواله باعلى حدة واما مائر الكيميات كالقوى والاحلاق فيها نذكرها في فصول .

فصل (١)

في القدرة

قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية

١- الفرق بين المنزل والمقام هو الفرق بين الحال والمملكة .

اراد دوست تا يكمة دل عاشقافرا مراد و يك منزل

(اسماعيل)

فأمل

للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ و ضد ذلك هو العجز ، و كل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض ، اذ ليس معنى القادر مطلقاً ان يصح منه صدور كل ما يشاء ، و الا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري (١) جل اسمه من الحيوانات و غيرها ، فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبياً الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا ضمنت المشيئة اي الارادة (٢) اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجباً ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجعاً ان بقي التردد .

واما القدرة التي هي عين المشيئة التي هي عين العلم بوجه الحير والنظام الالهي ، فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره ، فقد نه ليست من الكيفيات التساوية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها ، وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط ، لانها كلها بقدره الله وجدت و وجدت ، فقد رته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة ، فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكات تامة واجبة الفعل عنها ، فكانت حينئذ فعلاً لا قوة و كان الفعل معها واجباً لاممكناً فقط . فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال و كل ما يوجد

١- ولا يلي الباري لانه كما هو واجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتهي عنه

الا ان تؤخذ بيني الامكان المأم وبكون تحققه في ضمن الباري الوجوب الذاتي ومن الممكن في ضمن الامكان الذاتي تقدير . (اساميل)

٢- والحق ان الارادة لها حقيقة واحدة لها درجات متفاوتة ومراتب مختلفة ولها حسب

كل درجة ومرتبة معنى يميز بعضها وعلى هذا يكون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحاً بوجه وسأني تحقيق ذلك في من الربوبيات ان شاء الله عليهم .

(اساميل)

في الناقص يوجد في النام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور المدعية والامكانية .
 فلهذا يصح اطلاق القعدة على ذات الباري جل اسمه ، بمعنى انه ان شامعل وان لم
 يشأ لم يعمل وان كانت المشية عين قعدة ، وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجوداً
 واحداً علم واردة وقعدة ، وكلها موجودة بوجود وحداني سمدي ولو كان الشرط
 في القعدة ان لا يكون عين الإرادة رلاً مستلزماً ايها حتى يلزم ان يوجد زمان
 كان القعدة ولم يكن فيه المشية لمقدو الوجود والعدم اولا بدان يكون وقت
 كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقعدة بل
 معنى آخر خارجاً بتمامه اوبعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقعدة فان التعريف
 المشهور شامل للقعدة التامة والناقصة جميعاً واذا شرط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة
 المدم لم كونها ناقصة ، فان القعدة اذا كملت جهات مؤثرته ومبدئته وجب ان يقترن
 بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القعدة التامة .

فصل (٢)

في الارادة

وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي ان يكون معناها واضحا عند الفعل
 (المقلخ) غير ملتبس بغيرها الا انه يصير التمييز عنها بما يمد تصورهما بالحقيقة وهي تغاير
 الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النقرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهي
 كشراب دواء كريمة ينفعه وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لذيذ يضره ، وفسرها
 المنكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق
 متأكد الى حصول المراد وقيل انها مفاخرة للشوق المتأكد ، فان الارادة هي الاجماع
 وتصميم العزم ، ادقديشتهى الانسان ما لا يريد وقديره ما لا يشتهي كما ذكرنا ، و
 الفرق بينهما بان الارادة ميل احتيادي والشوق ميل طبيعي .
 قيل : ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتائها و

هؤلاء جعلوا مبادئ الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة: التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة .
والاولون انما استقلوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المنأ كدوفي جعل القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر ، اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل و = القول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة و مبادئ الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالايجاب ، فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فينبه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطراراً فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سبباً للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للاعضاء ، واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل .
فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة ، والعلم فيها ايضاً اداتاً كد يصير سبباً للوجود الخارجى كالماضى على شاق جدار ضيق العرض اذا غلب توهم السقوط يصير سبباً لسقوطه ومن هذا القيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتحارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الادلى سبباً لوجود الكائنات .

فصل (٣)

في حد الخلق واقسامه

الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم دوية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة تستلزم الى الضدين واحدة كما سبق ، وليس ايضاً عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصاعقة من غير دوية كمن يكتب شيئاً ، ولا يروى في كنية حرف حرف او يضرب بالعود ولا يروى

في كل نقرة نقرة ، بل ربما يتبدل في فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بمدا حكم الملكة ليس روية بل شيء . نسبه الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء مخالف ، للروية وان لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبايع كالطبايع العقلية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بالاروية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة الفكرية وكانه امر حاصل عقب تعمل واكتساب ، فليس للافلاك والمبادئ خلق بل مبادئ افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق ايضاً يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا ريد الفعل يصدر بالسهولة ورويقو كذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات بل ان يكون مقتنداً على احضار معلوماته من غير روية .

واعلم : ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا معالقول كل صفة وجودية ، فهي من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع ، اورديلة ، لكن بعض تلك الصفات مما يوجب روال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك ، بل يزيد بها تلك النفوس شرفاً وبهاء فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والعجور والنهور والجريزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس الساقطة فان افراط الشهوة كمال للنهائم رذيلة للانسان لمكان نفسه الماطقة .

واعلم : ان الحكمة بمعنى ادراك الكلليات والمقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما زاد كان افضل .

واما غيرها من الملكات فلها طرفا افراط وتفریط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لاقى الطرفين .

اما الافراط : فلان حصولها ضار لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفریطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال المثلى .

واعلم : اردؤس الفضائل النسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادئ الاعمال

المسنة ثلاثة : الشجاعة والعفو والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي أفرطها أفضل ، ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان .
أما الشجاعة : فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الشهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان

وأما العفة : فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال المجور والحمود وهذان الطرفان رذيلتان .

وأما الحكمة : فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال العريضة والغباء وهذان الطرفان رذيلتان ، واشتبه على بعض الناس وظن أن الحكمة العملية المذكورة هيها هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال : أن الحكمة أما نظرية وأما عملية وذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمة العملية خلق تفساني يصدر منه الأفعال المتوسطة بين أفعال التجربة والغباء .

وأما إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم ير يدوا به الخلق ، لأن ذلك ليس جزء من الفلسفة ، بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ، ومعرفة كيفية تعصيلها واكتسابها للنفس أو أزالتها وأخر أبحاثها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة الأمور التي لنا مدخلة في إدخالها في الوجود وأخر أبحاثها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم تفعل فعلا ولم تتعلق بحاق ، فلا يكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة .

وبالجملة : أن الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق ، فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العملية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر عنه وأفرطه أيضاً فضيلة كامر ،

والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلاث هي نفس الحلق المحصوص
المبائن لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة .

فظهر الفرق بين البابين ، واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المنوطة
بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في اى حاسب كان من الاطراف و هي
المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب
الجحيم

فصل (٤)

في حقيقة الالم واللذة

الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك
المنافي .

وذهب بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازي : ان اللذة عبارة عن الخروج
عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج من الحالة الطبيعية ، فعلى هذا
لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائم والتجربة ايضا تقوى هذا الظن فاما
نشاهد ان جميع ما يمد من اقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم انما غاية اللذة بها
عند اوائل حدوثها ، واذا استقرت زالت اللذة (١) ، فكم من صاحب ثروة او حواء
او هشتي لطيف لا يكون لذته كلغة فقير بشيء نزر حقير منها لا يمد في الحساب
مهما لحقارته ، و كذلك قياس الآلام فان اكثر الآلام بل كلها اذا دامت ولم
تحدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممويين
بالجراحات والمصائب والامراض افراح في كثير من اوقات اتصافهم بها فلا يداحل

١ - مع ان ادراكها حاصل موجود ، فلو كانت اللذة عبارة عن ادراك الملائم لما رأت

اللذة عند الاستقرار واما اذا كانت عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعي فتعد الاستقرار

(اسماعيل - ر)

والخروج فهنا زالت اللذة .

هذا الاشكال .

فبقول اما سبب هذا الظن ، فذلك من باب اخذنا بالعرض مكانها بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بدراك فهمه اللذات الحسية لانتم الابدراكات حسية والادراك الحسى سيما اللمسى منه لا يكون الا بافعال الالة عن ورود الضد و اذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل افعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعى ، فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الالفعال و اما بيان بطلان هذا الظن ، فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسية التى لم يكن عالماً بوجودها مشتاقاً اليها سابقاً حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق و الم الفراق ، و كذلك ربما يدرك مشكلة علمية من غير طلب وشوق اليها ولا تمع فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب اسحلال الشبهات المشكلة التى قد تعب فى حلها حتى يقال: بان الاستلذاذلها لاجل ذوال ادى النزاعاج الفكرى و كذلك اذا اعطى له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقفاً له ولا طالباً لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذينة فبطل هذا المذهب .

فقال الشيخ فى رسالة فى الادوية العلية . الفرح لذة ما ، و كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانعام للقوة العسية والشعور (١) بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الخيالة او المتوهمة . و كل كمال فهو امر طبيعى وينعكس و كل شعور بامر طبيعى للقوة فهو التذادها فهو ربما يتفق فى بعض القوى ان لا يلئذ لا عند مراقبة الحالة لغير الطبيعية كأن الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذاً او اما وقع هذا السهو بسبب اخذنا بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف فى كتاب سومطيقا ان هذا احد الملاحظات

١- لما كان الشعور بامر طبيعى مساوياً للذة انما كانت السحبة الكلية اعنى قولنا كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة ، لئسها اعنى مراد . و كل شعور بامر طبيعى للقوة فهو التذادها لا لا تعمل .

(اسماعيل - ١٠٥)

أما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية اما تحس بها مادام العضو الالامى مضادا لها في الكيفية ويتعمل عنها فاذا اتعمل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به ، اد كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه، ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة المعى المحرقة، ويتأذى صاحب المعى المحرقة بما هو دون ذلك ، وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها ومزاج الاعضاء يتخالفها، وحرارة المعى المحرقة طارية عليها والاطباء يخصصون ما يجري ويجرى الدق باسم سوء المزاج المستوى وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف، وقد تبين ان السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج منها ، فظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى .

وذكر في القانون: ان الوجدع الاحساس بالمناهي

وقال في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشعاع : ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم .

وقال في فصل المعاد من المقالة التاسعة : ان القوى تشترك في ان شعورها وافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالتقاس اليه كمال بالصل .

قال فخر المناظرين: اللذة والالم حقيقتان عيتان عن التعريف

اذ كما ان التصديقات المكتسبة يجب ان تنتهي الى تصديق عنده عن البرهان وكذلك التصورات المكتسبة يجب اشتهاؤها الى تصورات غيبة عن التعريف، وكما ان الغضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه

الامور المتقدمة علم . بان بها اولى بان يكون غيباً عن التعريف، بل هيها بحث لا بد منه وهو ان معرفة الحال التي تجدها من النفس التي سميناها باللفظ هي نفس ادراك الملائم او امر متاير لذلك الادراك و بتقدير كونه متايراً لذلك الادراك هو معلول له اول شيء آخر وان لم يوجد الامع ذلك الادراك

فهذه الامور لا بد من البحث عنها الى الان لم ينضج عندي شيء من هذه الاقسام بالبرهان، ولكن الاقرب ان الالام ليس هو نفس ادراك المصافي لان التجارب العلمية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولى مع انه محسوس ولو كان الامر العير الطبيعي هو نفس الالام لاستحال ان يوجد مع عدم الالام وبه ثبت ايضاً ان ادراك المصافي وحده لا يكفي في اقتضاء الالام. انتهى .

اقول: دعواه اولاً بان اللفظ والالام والعلم امور غيبة عن التعريف كما ان علم بان لالفة او المأ غنى عن البرهان بل هما اولى بالفناء عن التعريف من القضية العسية بالفناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانياً بالجهل بامتيان كل منهما عن العلم بالمصافي والملائم او اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثاً على ان الالام ليس نفس الادراك بالمصافي ولا مستلزماً له ايضاً، فهذا عجيب عن مثله في الفصل والبراعة .

و اما البرهان على ان اللفظ هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالام عين الادراك بما يضاف الكمال في غاية الوضوح و الانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال، اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو من في طبقته واتباعه من المتأخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية و امثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرده المدم فهو نفس هوية الشيء و به يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الاشياء ذوات المهيئات، لان وجود الاسان مثلاً غير وجود العرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما ان متفاوت في انواع المهيئات كذلك مما يشند ويضع ويكمل وينقص، ووجود كل شيء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الحير له وروال

ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كما له أيضاً شردون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدركه أو أدركه عدمه أو عدم كماله أو لم يدركه كما في السمادات وغيرها فان الوجود أو الكمال شيء وأدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر .

و اما العلم و الادراك مطلقا ، فليس كما زعمه هذا التعبير عبارة عن اضافة محضة بين العالم ومعلومه ، من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن متقسماً الى النور والتصديق ولايضا متعلقا بالمعروف حين عدمه ولايضا حاصل علم الشيء بنفسه ادلا اضافة بين الشيء والمعلوم ولاينه وبين نفسه ، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضرباً من التجرد للذات المجردة ايضاً ضرباً من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة ، فللمعسوسة عز اصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنها وعن المقدار ايضاً .

وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة رائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها ، فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضاً لصديق مفهوماتها الالائة عليها وقد يكون مماثلاً لبعض قوى العالم كعلم الاسان بالمحسوسات الملائمة لمواسمها كالالوان الملمعة والاصوات الطيبة والروايح البهية والمطاعم الشبيهة والملابس الناعمة ، وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه فالاول كشمس الاسا - بصورة جهله وحمقه ووزائله .

واما الثاني فكا احساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الحشنة

فاذا تقررت هذه المعاني فعلم ان الوجود في نفسه خير و بهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به العطرة ، واداحصل الوجود لشيء كان خيراً وبهاء اذ ذلك الشيء ، والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضاً كما لآله لان يكون مضراً ومضاداً لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها

لكل كمالها ، لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائداً اليها بالعدم لذاتها و كل صفة يكون وجودها لشيء مستلزماً لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كماله بل شر و آفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فالشر بالذات هو العدم .

فكل علم بما هو غير معاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لامعالة لئلا لما مر ان الوجود خير سواء ادرك اوله يدرك ، لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكاً هو محض الخير كان لفتوبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال و قوة كما ينصور في حقه من الوجود و كان معدكاً لذلك الكمال الشديد بآفة كان ملئناً ومتى لم يكن لمشعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين المشعور بالكمال .

وقولنا . ومتى لم يكن لمشعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعى بمد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير ، و ادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك ، وكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيراً وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجرائه ، فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ، ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه و كان ذلك الامر صورة ادراكية له ، فادراك عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضاراً له ، والادراك الضار بالشيء الم له لامعالة . ولو لم يكن ذلك الضار ادراكاً لم يكن بعينه الماً ، كما اذا فرق بين احزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شراً وخيراً له وليس بالم . واما اذا وقع تفرق اتصال في المصنوع اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال و كانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شراً وانما

واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه ، ادلو كانت نفس التفرق

لم يكن المأ ادلالم للهبولى ولا للعدم ولولم يكن صورة مساوية له فى المعنى (١) لم يكن منافياً للاتصال الذى هو الكمال ولايضاً علماً بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الماله ولالذة لان ماخرج عن الشيء ليس كمالاً له ولاضد كمال له .

وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد .

فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك باللائم والالم نفس الادراك بالمنافى .
واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافى بان سوء المزاج الرطب غير مولى مع انه منافى .

فجوابه : بعد تسليم انه غير مولى اننا لنسلم ان ادراكه حاصل لما هو منافى له فان الالم ادراك المنافى لذلك المدرك لاغيره فى الاسان قوى متعددة ربما كان منافى بعضها مدركاً للآخر من غير ان يكون منافى له ومدرك بعضها منافى للآخر من غير ان يكون مدركاً له فلم يحصل فيه الم . ولان سوء المزاج البارد مما يوجب ذوال الحس اللمسى وادا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركاً لحس آخر مما لم يكن منافياً له كالتخليل او التعقل فان تحيل سوء المزاج وتعلقه ليس مولى للتخيال والعقل ، بل اما المولى هو الادراك الذى لهاملك ذلك المزاج اعنى القوة اللمسية شى له ان كاس موحودة غير متلدة ولا متخذة كفا فى نحو الداع وغيره فصاحب الداع ليس مالم داوحد لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الافة

وبما ذكرنا : طر ابداع اشكال آحر وهو ان المريض قد يلد بالحلوة وهى مملا يلائمه بل يمرضه ويشعر عن الادوية وهى مما يلائمه ويعمه فدل على ان اللذة

١ - بان يكون الما مبرأ من كل وجود اما مبتأله من كل وجه فعلى الاول لا يكون مساوياً

للاتصال الذى هو الكمال فلا يكون المأ وعلى الثانى لا يكون علماً بل منطوقاً خارجاً عن

(استأهمل رة)

المدرك ولا يكون المأ ايضاً فتدبر

غير ادراك الملائم والالام غير ادراك المنافي

و وجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالعمل بل قوة و
كمالاتها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للمعدة الذوقية وانما عدم ملائمة
الحلو وجود ملائمة البشع ، لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمراح
البدن ، وهذا يوجب دفع = ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعاً للاجل
ادراكيهما ولو فرض الادراك للحلو حاصل لم يعرض امر آخر كان خيراً أمحضاً ولذة .
ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شراً أمحضاً والمأ والامر
العارض هو الذي يخرج الدواء خلطاً مودياً او يعيله الى خلط جيد يفتدي به او يقوى
البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين .

فصل (٥)

في ابطال القول بان المولم الموجه في الجميع هو تفرق الاتصال

قال امام الاطباء جاليموس : ان السبب الدائى للوجع وهو الالام الحسى
هو تفرق الاتصال فان الحار اما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضاً
اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يولم
لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمرد العادم يولم لفراط تفريقه والعص لفرط
تقيضه ، فينبهه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولم بالانفرقة بعنف من الحركة
الهوائية عند ملاصقته للصماخ

وبالجملة والاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب دائى للوجع

اقول لا شك ان لفظ اللذة والالام عند العامة لا يطلقان لا للحس فقط ، بناء
على عدم تغطيم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف
متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضاً كيفية مراحية اعتدالية فسبب الالام اما زوال
اتصاله بوزود الاتصال او زوال مراحته بوزود ضد المراح

ولهذا وقع الاختلاف بينهم فجاليوس واكثر الأطباء على ان السبب الذاتي هو مرق الاتصال وسوء المزاج المختلف (١) سبب بالمرض ، وغيرهم كجماعة من المتأخرين منهم الامام الرازي على العكس ، والشخ على ان كلا منهما يصلح سبباً بالذات كما يكون بالمرض وعلى كل منها احتياجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون .

واستدل في المباحث المشرقية على بطلان منذهب الأطباء بوجوده :

الاول : ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي .

الثاني : انه لو كان سبباً للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغذاء والتحلل ، لان الاغذاء والمو انما يكونان بتفوذ الغذاء في الاعضاء ، والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء

لا يقال : هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس باله سيما وقد صار مألوفاً بدوامه .

لانا نقول : كل تفرق وان كان صغيراً لكن جعلتها كثيرة جداً لان التمدد والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج .

الثالث : ان التفرق لو كان سبباً بالذات لما وقع الاثر متأخراً عنه بحسب الرمان ، والارم باطل لان قطع العضو متى حصل بآلة في غاية العدة و باسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج .

١- يعني انه قد يكون سوء المزاج المختلف سبباً بالذات للالم حينئذ يكون تفرق

الاتصال اللازم لسبباً للالم بالمرض وقد يكون على عكس ذلك واما سوء المزاج المستوي

فتدبر انه غير مولم اصلاً بالذات ولا بالمرض لعدم الاحساس به فتذكر . (اسماعيل . د)

الرابع : ان تفرق الاتصال لو كان موالما كان الجراحة العظيمة اشديا لاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر .

والجواب اما عن الاول : فبان الاتصال وظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب شرابط ليست اعداها سرقة لاحظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمياتها تحصل في الخارج كسائر الميات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بتقائس وقصورات واستمعابها اياها للذوات فهي من العوارض لامن الذاتيات فهي بانفسها من الشرور (١) بالذات ، وكذا العلم بها لان كل علم متعدد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عدالالم من الشرور بالذات . ومن ههنا يندفع الشبهة التي اوردتها بعض المتأخرين على الحكماء ، حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير ، مع اننا علم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافع شر بالذات و الادراك امر وجودى وذلك لان الادراك للشيء هو بينه وجود ذلك الشيء ان ذهننا فنحننا و ان خارجا فخارجا ، فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج و كذلك وجودات الاعدام في الخارج كالنرقى والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الاعدام ، فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة ، فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات ولهذا يكون الالم شرأ بالذات وان كان من افراد الوجود .

و العاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العسية التي هي اعدام الملكات هي بيننا حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بيننا حضورها للمشاعر وخيريتها في كونها متعدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالمية والوجود ، فافهم ذلك واعتزم به فانه كسائر نظائره

١- الموجودة فان شر الشيء يوصف بالوجود له وبالعدم عنه ان كان في نفسه عينا لا

(اصحاح د)

ولزم من كونها شرأ بالذات ان لا يكون موجودة ، فافهم .

لا يوجد في غير هذا الكتاب .

وربما يجاب عما ذكره بان الاتصال وكذا التفرق لمعنيين، بمعنى هو زوال الاتصال ووجودى هو حدوث كثرة الاتصالات والمتعلات وهذا هو المولم دون ذلك عدم .
او تقول: المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف
للاتصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال، ولولم ذلك فيلزمه لامحالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايقيه وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج و ان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة المضربة عن كمالها ذلولم، فالمراد بالسبب هي هنا المعد ، اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع فى كون التفرق المسمى بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذا اجوبة جدلية .

والتحقيق ما ذكرناه اولاد اعا من الثانى والثالث فبنا لانضى يكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم لو هو تمام حلة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل معنى ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت فى عضو حساس مع الثفات النفس اليه والشعوره من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة ، لما مر من ان الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع وكون التفرق البيا بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله، فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج، بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو وامادته كماله اللايقيه، وحيث يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع فى الاغذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون قدما يدركه من الصورة مألوقا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لامن جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة والقوة وتنقية البدن من الفضول .

وما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الاندفاع ، كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والنمبة ليستا مسئلتين لمدخله

اجراء العداء بين اجزاء المقتضى والتامى كما سيجىء فى مباحث اثبات القوى النفسانية فى علم النفس .

و اقول ايضاً : ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا المهد الذى بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي ، فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدركه ، أ آخر من الوجود الذى ليس فيه هذا النحو من التفرق طن ان الالم له ولذلك لو فرض انسان قد ادرك ما لاهل النشأة الباقية من الوجود الذى لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجا وتألماً .

وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التى اثبتناها للمبايع التى ، هو وجودها وجود تبدلي حدوثه فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق ، مع ذلك لا يقع الاحساس بالتم التفرقة فى هذا الوجود لما بينا من ان القوة الددركة وجودها هذا الوجود ، ووجود الشيء غير مولى له ، كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولماً لهذا ملأماً لذلك ، واما الذى ذكر من عدم تالم مقطوع المضو دفعة الابد لحظة ، فهذا لا يقتضى عدم كون صورة القطع مولى فان القطع ان كان مع شعوره والنعمت اليه كان مولماً البتة وان كان مع عدم الشعور بالالتفات ، فلا يدل على ما ادعاء ، الا ترى ان من سرف فكره الى امراهم شريف كالحايض فى مسألة علمية او الى امر خسيس ايضاً كالصب بالشرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع فى معركة او الاهتمام بهمهم دنيوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموزيات وكذا حكم المستلذات .

واما الاجواب من الرابع : فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع التعرب ايضاً لتفرق الاتصال ، فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة

وما ذكره انما يرد تقنيا على من لم يجعل التأثير التفرق الاتصال دون سوء المزاج ، كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم ، بان

سبب الايلام الشديد في السموم ربما كان لاجل تطبيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تمزيق واحد ومع ذلك لم يبق القوة اللمسية التي للعضو المنفصول بل للباقي ، كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم .

واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح :

اما الذي ذكره الاطباء فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته المعادة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر بين الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للالم لان ادراكه كما مر هو الالم .

واما مذهب مخالفهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة والشيء شيء بصورته لا بمادته ، فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بالامادة لكان حيوانا ، فبذلك كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه من حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف لئلا تفرق اتصاله .

واما مذهب الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الا حق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساد

فصل (٦)

في ان المولم اى نوع من سوء المزاج

اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حاراً او بارداً ، لا طيباً وياساً ،

وان يكون مختلفا ، معما .

اما الاول : : فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات ، الانفعالية دون الفعلية واورد عليه : يامه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل ، فيشكل بعمل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض ، فليكونا سببين للوحد بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج المعاد او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون المعاد والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوحد احساس ما ، والاحساس افعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل ، وهما ليسا من الكيفيات ، فيشكل بنصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل او ايل المعلومات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين ، فادوا كهما من حيث هما كذلك يكون الما .

ثم ذكر الشيخ : ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعتراض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التحديد (التמיד خل) اللازم لكثرة الرطوبة المموجة الى مكان اوسع .
و اجيب : بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة ، فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها .

و اما الثاني : فلان سوء المزاج المتعق غير مولم ولذلك سمي بالمتعق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى في عدم الايلام ، وذلك لانه عبارة عن الذى استقر في جوهر العضو وبطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلى فلا اتصال فيه للمعاسة فلا احساس فالالم ، وايضا المتافات انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب لتحقق ادراك كيفية متافية لكيفية العضو ، فيتحقق الالم .

و ايضا الدق اشد حرارة من الفل لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ، ولانها تستعمل فيه مبردات اقوى مما يستعمل في الفل ولانها تؤدي الى ذوبان مغرط

من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجتمع من التهاب ما يجده صاحب الغب
وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به، وايضاً المستنعم في الشتاء يشمئز
بعدمع الماء القاتر وينادى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيعه ثم اذا استعمل ماءً حاراً نادى
به ثم بعده يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لماد كرمنا

و توضيح ذلك : ان المنافات وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما
مافيا للآخر، فاذا كان لعضو كيميعة فورد عليه ما يصاد كيميعة، فلا يخلو اما ان يكون الوارد
عليه قد ابطال كيميعة ذلك العضو ولم يطل فان ابطال فلم يكن هناك كيميعة، بل هناك
كيميعة واحدة، فلم يكن المنافات حاصلة فلا يكون الالم حاصلا، واما اذا كان الوارد
لا يقوى على ابطال كيميعة العضو ، فحينئذ يكون المنافات حاصلة بين كيميعة العضو
كيميعة الوارد عليه ، فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الالم، فهذا
هو السبب في ان سوء المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم، هذا ما قيل.
اقول : فيه شك وتحقيق]

اما الشك : فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيميعة الشخصية المزاجية ، فاذا
ورد شخص آخر مناف لها في الشخص مسالوها في النوع وجب ان يطل الاولى
والالرم اجتماع المثليين بل المنافيين في محل واحد ، فاذا بطلت الاولى بباى قوة
ادركت الثانية .

و اما التحقيق : فهو ان الاولى وان بطلت فصورته (١) المحسوسة حاضرة عند
النس وكانت مألوقة للنفس فينادى بورود الثانية الموحب لروال المألوفة وقوام العضو
في كل وقت بكيميعة اخرى من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو
واعلم : ان سوء المزاج المختلف قد لا يوحج بل لا يدرك اصلا وذلك اد كن

١ - لا يخفى ان الصورة المحسوسة الحاضرة عند النفس متحدة مع الجوهر الحاس كما هو
مدعى المصنف قدس سره فاذا بطلت الاولى فكيف يكون الصورة المحسوسة حاضرة عند النفس
ويمكن الدفع بان البطالان بحسب الرمان والعضو بحسب المهر فتدبره (اسماعيل ربه)

حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً ، فلا يشعر به وبمضافاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها و كذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثيرته يكون مدد كاثم يستمر ادراكه مادام مختلفاً .

فصل (٧)

في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة والالام ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلى والوهمى والخيالى والحسى و ينحصر في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسى فظاهر كنكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشبيهة والذائق بالحلاوة .

واما الخيالى فكنخبيل اللذات العاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام .

واما الوهمى فكالظنون النافعة والامانى المرغوبة كما قيل :

امانى ان تحصل تكثر غاية المنى والافقد عشنا بها زماناً غداً

واما العقلى فلان للجوهر العاقل ايضاً كمالاً وهو ان يمثل فيه ما يشعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يشعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة اعنى نظام الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون والالهام بحيث يصير عقلاً مستغداً وعند من تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذى هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاداولذة وملئداً في باب اللذة العقلية لادالذة فقط

وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك ، فاذن هو ملئذ بذلك ، فهذه هي اللذة العقلية ، واما الالام العقلى فهو ان يحصل لى من شأنه ذلك الكمال ضده و يدرك صورة ضده من حيث هو ضده ، وامام من ليس من شأنه ان يحصل لذلك فهو مارغ عن هذا الالام .

ثم اذا قيسنا بين هذه اللذة العقلية و التى لسائر القوى سيما الحسى ، فالعقلية

اكثر كمية واقوى كيفية .

اما الاول : فلان عدد تعاميل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ابدى فلا يتقطع .

واما الثانى : فلان العقل يصل الى كنه الموجودات المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم و ادراكاتها كذلك فالذات التابعة لهما على قياسهما وبسبب هذا يعرف حال الالام عند التشنج لعقد تلك الكمالات .

واعلم : ان اللفظة العقلية اذا كملت فهي خارجة عن جنس الكيفيات التصانية لانها حيز جوهري عقلى لا كيفية تصانية .

فان قيل : الحس من اللفظة والالام ايضا ينبى عندهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات التصانية .

اجيب : بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التى يلمنذ بها او يتالم منها كالعلاوة والمرارة واما نفس اللفظة والالام التى هى الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها .

اقول : هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللفظة والالام ليس المعنى العقلى النفسى والالكاما من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس او يتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة .
فالتحقيق ان يقال : ان ما بعد من جنس الكيفيات المحسوسة هى الموجودة فى مواد الاجسام لا الموجودة فى آلات الادراك من حيث هى آلات الادراك ، وهذه الموجودة فى الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والعلاوة والمرارة من باب اطلاق مبهمة المعلوم على العلم ، كما يقال فى العلم بالجواهر انه جوهر معناه انه معقول من مبهمة جوهرية مع انه من الكيفيات التصانية ، فالعلم بالجواهر جوهر ذهنى عرض خارجى نفسانى ، كما سنبين فى باب العقل والمعقول ، فكذلك اطلاق

المحسوس على الحس اى الصورة الموجودة في آلة النفس ، فتلك الصور كلها كيميائية نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس ، اذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه . فان قلت : فما قولك في اللذة البصرية ، فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجى اذ لو كان الابصار باطباع صورة المرئى في العضو المحسوس لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المعاصد .

قلت : مذهبا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فانه يتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من حس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النسانية وهي قائمة بالنفس لا بالآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا العال بالمحل ، فليدرك غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعده بيانه غير هذا الموضع .

ومما ينبغي : ان يعلم هبهنا انه نقل عن حالينوس انه قال : ان اللذة والالام يحدثان في الحواس كلها ، وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد (١) اكثر فكان الالام واللذة اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هي الطف العناصر ، فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قابلا ، والسمع اقل لطافة من البصر لان آله الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه العاسة اكثر منها في البصر ، ثم الهم اقل لطافة من السمع ، لان محسوسه البحار وهو اغلظ من الهواء ، فلا حرم اللذة والاذى في الهم اكثر منها في البصر والسمع ، والفوق اغلظ من الهم لان آله الرطوبة العذبة في درجة الماء ، فلا جرم اللذة والاذى في الفوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس ، لانه في قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ ،

١ . اقول لا يعنى على ذى بسيرة فاقصد انه كلما كانت المقاومة اكثر كان الانفعال اقل

فكان الادراك والاحساس اصنف فكانت اللذة والالام اصنف فهبتنى هذا يكون الامر في باب اللذة والالام في الحواس مكس ما ذكره هذا الطبيب ، فانهم . (اصاميلده)

فلا حرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى .

اقول : ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب دكيا ، فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الحيال اضعف من اللذات الحسية كلها ، اد لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكأنه لم يدركها .

ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لافى اصل اللذة والألم بل لو كان قوى دوامها ، ادلذة كل قوة بادراك صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها ، هم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطيف وبعضها اكتف ، واقوى الوجودات اقويها لذة .

ولا سلم ان ما هو اكتف فهو اقوى ، وما هو اللطف فهو اضعف ، ولا سلم ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس فى الجميع اولى واحق عند التحقيق ، وان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ، ولهما افاضل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق احتمالا وان كانت الخصوصيات آحاديا ، وايضا الفلك وما فيه لاشبه فى انها اللطف من العناصر وهى مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة ، فادراكها اقوى فيكون الذ ، فلم ان اللطف اقوى ادراكا فيكون اشد اذاذا

واما حال هذه الحواس ، فالوجه فى تفاوت ادراكاتها لعدم كاتها ان المراج الحيوانى حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مراجه .

ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ، ثم البخار ، ثم الهواء ، ثم النار وبسببها ابتدأ الارواح والافلاك والاملاك ، فلهذا الغالب على اكثر الافراد بسببكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المذمومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمطنونات ثم العقلية واليقينية وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لعدم كاتهم

فصل (٨)

في تعقيب مقاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه

قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعات الشفاء .
الحواس منها ما لا لذة لفعالها في محسوساتها ولا ألم .

ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك ويلتذ ، وكذا الحال في الاذن
فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون معرط كالضوء فليس تألمها من حيث
يسمع او يبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيه ألم لمسى وكذلك يحدث فيه بزوال
ذلك لذة لمسية .

واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منفرة او ملائمة
واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد تلذذ ويتألم بهير
توسط كيفية من المحسوس الاول ، بل بتعرق الاتصال والتماسه انتهى ما قال الشيخ .
واعترض عليه بعض شارحي القانون وهو المسيحي بقوله : هذا في غاية الاشكال .
اما اولا فانه كان يرى و يمتقدان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس
فمنحبه في هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك اولا يكون ، فان كان الاول فيكون
ناقض كلامه في البصر والسمع ، وان كان الثاني فيكون قوله في غير السمع والبصر
قولا فاسدا .

واما ثانيا : فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستعمل ان
يبدد كه غيره و بديهة العقل حاكمة بهذا ، وحسبنا نقول : كيف يتصور ان يقال : ان
القوة اللازمة للعاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المعرط واللون المودى .
واما ثالثا : فلان ذلك مناقض لعدم اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت
بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية

لا اللمسية

واما رابعاً : فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والمالحواس او لا يكون ، فان قال : بالاول يكون ادراك البصر للالوان المحسنة لذة وادراكه للالوان المودية الم ، وان قال بالثاني فلا يكون لللمس لذة ولا ألم ولا لشم والذوق ، وان كان لذة والماللبعض دون بعض كالبذلك ترجيعاً من غير مرجح ، وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية .

ثم قال المصنف : والعق عندى فى هذه المسئلة ان يقال : الملائم للقوة الباصرة الالوان المحسنة القوة السامعة الاصوات الطيبة وكذلك فى اقبى الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة ، بناء على ان الادراك حضور صورة المدرك للمدرك ، واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة اذ لا معنى للذة الادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الالم .

و قال الامام الرازى فى كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ : هذا ما فله الشيخ وهو الحق .

فان قيل : لاشك ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف دعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك ، مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم .

فنقول : اما نحن فلا نساعد على ان فى العين قوة مدركة بل البصر والسمع هو النفس ، وهذه الاعضاء آلات لها فى هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال .

واما على مذهب الشيخ فالعند ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر يلائم للقوة الباصرة ، والشيخ لم يحصل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة ، والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذى هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم ، فانه لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة .

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هي النفس لا الحواس ، وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بمالم يقدر على دفعه معه انه ادعى اولا حقيقة كلام الشيخ فقال ما حاصله : ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال : الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس ، فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم .

فقوله بعد ذلك: البصر لا يلتذ بالالوان ، يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو واما ان نقول : بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة ، فان قال بالاول لزمه تسليم لذة البصر ، وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس ، لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها ، وليس لها ادراك لذلك الاحساس ، فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه .

و قال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقائون بعد ما نقل كلام المسيحي : وفيه نظر .

اما فيما ذكره اولا: فباننا لانسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس ، بل لامدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس ، واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز ، واستادعائها الى الحواس من افراط المتأخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره ، الا ان ادراكها يختلف ، فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات .

ومنها : ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بان يفكف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس ، وذلك لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس ، لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الحاس وحجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها

المحاسن بها وتكليفها بذلك المحسوس الا ان اشغال بعض آلات الحواس وتكليفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس يدركها حيث يتعمل الآلات عن محسوساتها كذاذائقة والشامة واللامسة .

ومنها : ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ، ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلوى في المم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتحى العسبنين ولا لذة الصوت في العبة المستفرشة وان كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة ، لالما قيل : ان اشغال بعض آلات الحواس وتكليفها بمحسوسها زمانى واشغال آلات البعض آنى ، فالاول كاللامسة والذائقة والشامة ، واما الثانى فكالسامعة والباصرة ، اللهم الاعلى طريق النعمة ، كما اذا نظرنا الى ضوء قوى او خضرة شديدة وحدقنا الطرف فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع قد يبقى تكليفها زمانا يسيرا كما يقال : الصوت بعد فى اذنى .

فمراد الشيخ ان آلة الثلاث الاول تنعمل عن محسوسها زمانا له قد يبعث يدركها النفس وتلتذذ وتقالم ، وآلة الاخيرين لا تنعمل عن محسوسها ولا ينكف بها زمانا له قد يبعث يدركه النفس فتلتذذ وتقالم .

هذا ما قالوه وهو كلام رخص خفيف ، لاشراك الحواس فى كون ادراكها آيا واما ان بعضها آنى وبعضها زمانى فغير مسلم فمن ادعاء فلا بد من دليل .

ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتى السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقى بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذذان بالسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقى فان الذائقة تلتذذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس ، والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخيرين حيث ينكف آلاتها بمحسوسيهما

وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال : لا نسلم ان منجه ذلك وسنده ما ذكرناه .

واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول : ان المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسة الاذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتالم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن و اللون المودى في لامسة العين .

واما آلة السمع و البصر فلا يتالم منهما لالان ادراكهما آتى لا زعماى على ما قبل ، لبطالان ذلك ، بل لانهما لا يتالمان من حيث يسمع ويبصر .

واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبنى على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان ، لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون المودى هو لامسة العين لا الباصرة العين و المدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق .

واما فيما ذكره رابعا ، فلاننا سلمناه ان كان الما ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح هو ادراك النفس لذة الحواس حيث يتعمل آلاتها عن محسوساتها .

واما الحق الذي اختاره ، فباطل لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذه الامور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي

اقول وفيها بحث :

اما اولاً : فلان ما ذكره من ان لا ملئذ ولا متالم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح ، فان النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس ، واذا اتحدت بالعقل يتعمل فعله واذا اتحدت بالحواس تتعمل فعلها ، ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة

فيجب ان يكون لذة السمع والبصر باذراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلاث البواقى باذراك محسوساتها من غير فرق .

واما ثانيا : فلان الفرق الذى ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث يتفعل الالة و ادراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث يتفعل الالة على تقدير تسليمه لامدخل له فى الفرق بين الموضعين فى اثبات اللذة لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر ، فان كلام الشيخ ناس فى وجود اللذة و عدمها للثنتين ، و كون محل الادراك غير موضع الاتفعال فى بعضها و عينه فى بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته ، فاي مدخلية لهما فى كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس

واما ثالثا : فلان ادراك الحواس ليس الا تكييفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتى السمع والبصر قد تكييفا بمحسوسيهما ، ولا شبهة فى ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لامعالة ، لانه ادراك الكمال و ادراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به ، فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذى هو تكييفهما بكيفيتى ذينك المحسوسين لذة لهما ، فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتزمان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقى .

فان قال : السبب ان النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الالة ولا يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الالة .

قلنا : لاسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا فى اللذة و عدمها فان حيث و حيث لامدخل لغيرهما من بعده اذ الالة تابع الادراك ، فالادراك ان كان لنفس كانت اللذة لها وان كان للمعنى كانت اللذة له .

واما رابعا : فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك البصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراكها يتناسبها ولا شبهة فى ان اللون والضوء كمال للمشف

واللطيفة الجليدية مشقة وادراكها كمال ملائم لها .

فالتصواب في جواب المسيحي عما أورده ثالثاً على الشيخ ان يقال : للعين قوة لمسية وقوة بصرية لأن في حرمها ما يكون من باب الملموسات ، وفيه أيضاً ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذى اللون المفرط و كذى الضوء الشديد ايضاً في جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة ، فالأبصار بالماصرة واللمس باللامسة فلاتنقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين .

و اما خامساً : فالذى ذكره احيراً في ابطال الحق الذى اختاره المسيحي ليس بحق ، بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك الحق وكلام الشيخ ايضاً حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه و ابي لتفضيت العجب من هؤلاء النصارى الثلاثة اعنى المسيحي والراى و الشيرازى وغيرهم من شراح القانون وصائر العلماء بعد هم حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ . و تحقيقه مع اعتنائهم بالتنقيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله و حكمته فنقول لتحقيق هذا المقام : ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر حساسى تكيف بكيفية مزاجية من بساب اوائل الملموسات ، و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسية و صلاحه و فسادة منوطان بالاعتدال هذه الكيفية المزاجية نوعاً لو شحصاً و بعمده ، وله في هذه الكيفية كمال ونفس وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهى سارية في كل بدنه واحزائه الاما شد والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضاً داخلة فيما يسرى فيه قوة اللمس ، كما هى داخلة فيما يسرى تلك الكيفية اللمسية

ولاشك ان اللذة هى ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضدّه من حيث هو ضدّه ، وقد مر ان الملائم لكل شىء ما يكون كمالاً وقوة له ، و كمال الشىء يجب ان يكون من نوعه وضدّه من نوع جسده القريب ، فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التى فى سائر الاعضاء فيكون لذلة لها بالذات وللمس بواسطتها وادراك ضدّها يكون المألها بالذات وللمنفس بالواسطة ، فالملائم والمساوى للحيوان بما هو حيوان

أماهما من حَسِّ الملموسات وإدراكهما لذة والم لل قوة الحيوانية اللمسية التي لا يعلم منها من مدركها حيوان

ثم بعد هذه الكيفية اللمسية قوة إدراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان، الكيفية الذوقية التي بها وبقوة إدراكها ينحفظ بدنه ويستقي إلى غاية مشوه، وكمال بدنه من حَسِّ الملموسات وكمالها متوسط بكمالها كذلك من حَسِّ المدركات التي يقتضى بها، فلقوة الذوقية كمال دوقي ونازائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولا حله الم، وبعدها تيسر الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتاج إليها أعضائه الكثيفة كثير احتياج في القوام إلا أنها مما يتعدى بها الطائفة أعضائه كالأرواح البخارية، فإن الروح كمال الروح فيكون لل قوة الشامة بالطبيعة التي في الخبشوم لذة في إدراك الروائح الطيبة والم في إدراك الشمائم المنته الكريهة، وكل هذه الكيفيات الثلاث مما ينصف به البدن الحيواني وأعضائه.

و أما مدركات الناصرة والسامعة، فالحيوان بما هو حيوان غير منحصّل لقوام منها ولا شيء من أعضائه متقوم بالدور أو الصوت، لأن كيفية السوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فصلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلماني، وأما يعرض السوء والدون التابع له لسطوحه وأطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت الذي هو أهد الأعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من أعضائه ذا كيفية مصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شيء منها كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك السوء فيكون لذة وإدراك ضده إدراكا للمنافى، نعم إدراك المصبرات النورية لذة و كمال للذوة التقساية الناصرة لللعين، وإدراك الأصوات، لحسن لذة وملائم لل قوة التقساية السمعية للأذن، والملائم والمناهي لهذين العضوين غير الملائم والمناهي لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمناهي للموى الثلاثة الشمية : الذوقية واللمسية فهما بعينهما ملائم و مناف للأعضاء. وبالجملّة الحيوان بما هو حيوان من حَسِّ الملموس والمطعم والمشوم وليس

الحيوان بهما وحيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه الملموس ماعة يهلك والمعلوم يربأ أو يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا أو طويلا ينضربه ، ولا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار والألوان والأصوات ، أدلایتماعوت حاله ، اللهم إلا الحيوان الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الأوار وعالم النسب الشريعة العبدية فليز من رؤية الأنوار واستماع الغيمات الموزونة ويتالم عن الظلمات والألوان الكدرة الموحشة ، واما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون ، المعرط فمن حبة لامة العين أدلایخلو الهواء المتوسط المماس للعين من كيفية حر شديد أو برد شديد في الصورتين ينضرد بها العين وكذا تضرر الصماخ من الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ ، لان، للامة ادركت الضوء والصوت ولان الباصرة ادركت الهواء الملموس والامة لمست القارع من الهواء فالملخص ان العلام والمنافي للمحوس التي هي قوى جسمانية ولآلاتها ومعاليها التي هي اجسامهم كبة كثيفة هو من مدركات الامة والدائقة والشامة .

واما مدركات الباصرة والامة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكاتها ولالهما من حيث هما حالتان للعين و الاذن بل من حيث هما قوتان للنفس ، فلاجرم ثبت للثلاث الاول لدات وآلام ولا تثبت لها تين لذة ولاالم بل النفس بواسطتهما فهذا ما عدى في هذا المقام والله ولي الفضل والاسام .

فصل (٩)

في الصحة والعرض وهما من الكيميات النفسانية

اما الصحة . فمرقها الشيخ في اول القانون بابها : ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموصوع لها سليمة وليست كلمة أو لترديد المافي للتعديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية التعسبية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ، فلا يخدم بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء . انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها

أفعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير موقوفة لغيره ج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لافي داتى ولا فى عرضى على ما قاله صاحب المباحث : انه لا يلزم من الشك فى ادراج الصحة تحت الحال او الملكة شك فى شيء من مقومات الصحة بل فى عوارضها ، لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الروح وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجنب والهضم والدفع سليمة غير شديد ، لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات التفاضلية أى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح حوايه وعلى هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار

اللهم الان يراد بالملكة و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اهم من الحيوانية والنباتية و كلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر فى موضع آخر من القانون : ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة ، فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال و سلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى فلا يكون تعريف صحة البدن والعنوبها تعريف الشيء بنفسه .

ولهذا ذكر بعضهم . ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز .

واعترض بان قوله : تصدر عنه الافعال ، مشعر بان المبدء تلك الملكة او الحال وقوله . من الموضوع ، مشعر بان الموضوع اعنى البدن او المصنوع ، هو المبدء ، واجب بوجوبه :

احدهما ان الصحة مبدء فاعلى و الموضوع قابلى والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة .

وثانيهما ان الموضوع قاعل واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر

لاحلها وبواسطتها الاصل من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوة التفسيرية آلة غير مرضى ، فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا .
والتحقيق ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة ، فالمستغن مثلاًه والبار والتارية علة لكون النار مسخنة لغيرها ، فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدر العمل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني ، ووضح معنى عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن ، فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح .

واما المرض فقد عرفه الشيخ : بانه هيئة مضادة للصحة اي حلكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ، وذكر في موضع من الشفاء : ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او ألم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء .

وهو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال ، فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى ودوالها ، فينبغي تقابل العدم والملكة ، وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فينبغي تقابل التضاد ، وكأنه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فلا شكل باق .

وقيل : المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي ، لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد لا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ، ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب ، وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين ،

وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال: ان احدا الضدين في التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة ، لكن قوله : هيئة مصادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودى كالصحة ، ولاخفاء في ان يسهما غاية الخلاف فجار ان يعملوا ضددين بحسب التحقيق منذ حين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية . واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان احساس الامراض المفردة ثلاثة . سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداحل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالعالم والملكة .

اما سوء المزاج : فلانه امامس الكيفية العريضة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال : الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان يتعمل

واما سوء التركيب : فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او اعداد مجرى محل بالافعال ، وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة . وكذا اتصاف البدن بها ، وذلك لان المقدار والمدغم الكميات ، والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المحسوسة بالكميات والاتصاف من مقولة ان يتعمل .

واما تفرق الاتصال : فلانه عدمى لا يدخل تحت مقولة ، واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدأها ، هذا حاصل تقريره لاماد كرهى المواقف ، من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال امامن المحسوسات او الوضع او عدمه ، (او العدم خل) فانه اختصار محل كما قيل ، والمذنب به لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان ، لان قولنا : سوء التركيب اما مقداره محل بالافعال او عددا و وضع او اعداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى .

واما الجواب : عن الاعتراض المذكور ففى غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة ، والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال ، فالمقصود انه كيفية خصانية تعمل عند احد هذه الامور

وتقسم باعتبارها ، وهذا معنى ما قيل : انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فيقال : مراج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة .

فصل (١٠)

في الواسطة بين الصحة والمرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض ، وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض ، كالعلم والقدرة والحياة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض ، فثبتها حالينوس كما لكاهين والمشاين و الاطفال ومن بعض اعضاء آفة دون البعض .

ورد عليه الشيخ : ان الذي رأى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لاصحته ولا مرضه ، فانما ظن ذلك لانه نسي الشرايط التي ينبغي ان تراعى في حاله وسط و ما ليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها ، فاذا فرض كذلك وجازان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة ، فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد ، او اعضاء معينة في زمان واحد و جازان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة ، وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب ، اما لانه احدهما دون الآخر ، اولانه ليس ولا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه .

وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدء سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال

مؤثراً ولا حياء في انتفاء الوسطة حيثئذ .

واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة فان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو اعنى الطبيعية والحيوانية والعناية مؤثقة . ولا حياء في ثبوت الوسطة ، فان يكون بعض افعال العضو سليمة دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الاعضاء ، وثبوت الوسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف منبأ على الاختلاف في تفسير المرض

و لاحل ذلك قال صاحب المباحثات : و يشبه ان يكون المراح لطفاً فمن نفى الوسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في وقت واحد اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة ، وبالمريض ان لا يكون كذلك ، ومن اثبت اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمريض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤثقة

و في كلام الشيخ ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اوله القاموس انه لا يثبت الحالة الثابتة الا ان يحدد الصحة كما يشتهون ويشترطون شروط ما بهم اليها حاجة ، وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ، ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاءً و يمرض صيفاً ومن غير استعداد قريب لزواله ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقصين .

فصل (١١)

في الفرج والغم وغيرهما

قد يعرض للبعض كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الامور النافعة والصارة .

فمنها : العرج والغم فالعرج هو كيفية تعانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلباً للوصول الى الملد ، والغم هو كيفية تعانية يتبعها حركة الروح الى داخل

البدن خوفاً من موفواق عليها (عليه خ ل) .

ومنها: الشهوة وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذباً للملائم طلباً للتلذذ

ومنها: الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج دهاً للمنافر طلباً للانتقام .

ومنها: الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح (١) الى الداخل خوفاً من المودى واقعا كان او متخيلاً .

و الحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاً قليلاً

ومنها: الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بعدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر ، وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللمخير المتوقع الى جهة الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل ، ولذلك قيل: انه جهاد فكري .

ومنها: الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ، ثم يخطربا له انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانياً ، وهذه كلها اشارة الى ما لكل واحد منها من الدواص والموازم والافعال فيها واضحة عند العقل وكثيراً ما يتسامع فيسر بنفس الانفعالات كما يقال : الفرح انساط القلب ، والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه ، والسرور انساط القلب والدم ، وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذ عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المتفعل عن النفس وهي لطيفة بحارية

١. هذا الروح ان كان تكوّن في الكبد يسمى روحاً طبيعياً وان كان من القلب يسمى روحاً حيوياً

وان كان من الدماغ يسمى روحاً غشائياً والاول عطية للقوى الطبيعية والثاني للقوى الحيوانية والثالث للقوى النفسانية .
(اسماعيل د.)

ومنها الحقْد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا بعد غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر ، اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلا به لو كان سريع الروال لم ينقرض صورة المودى في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلو حيين :

احدهما : ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغل النفس بالقوة المحركة يصعبها من الاشتغال باحفاظ صورة اخرى .

وثانيهما : ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد لم يكن منه خوف بل يح تأكده وسهولة حصوله ان صار عند الحيال كالحاصل ، والحاصل لا يطلب حصوله ، فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله . ولذلك فان الانتقام من الضمائم لما كان سهلا سقط الشوق اليه ، والدليل على ان حال الحيال في الرعدة والرهبة مبني على المعاكبات لاعلى الحقائق كما ينفر النفس عن العمل اذا شه بمرّة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستفزة ، وكذلك الشيء الذي سهل حصوله نزل عند الحيال منزلة الحاصل ، ولا يبقى شوق الى تحصيله ، واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطبع ، فلا المودى اذا كان عظيم المثل الملوأ فان اليأس عن الانتقام منه ، والحواف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس ، وثبت بهذا ان الحقْد اما يوجد بعد وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور

فصل (١٢)

في اسباب الفرح والغم

اعلم . ان الله سبحانه خلق بقدرته حرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية ، وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النسياني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله لطافتها وتوسطه بين العقول والاحسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدية

وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية مختصاً بهذا الروح وفاقباً ثانياً بتوسطه في الاعضاء الدنية ، ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدنها ، وكما ان الاخلاط انما يتجهر منها الاعضاء لامتراح بينها يؤدي الى صورة واحدة مراحية يستعديها لقول الاحوال التي لم يستند من العناصر ، كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجهر منها الارواح لقبول القوى النفسانية التي لم يستند من السائط

ثم انك ستعلم ان المبدء الالهي عام الفيض دائم الجود ، لا تخصيص فيه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون مائر الاوقات ، بل انما يقع التخصيص بواحد او وقت دون واحد ، ووقت آخر من منجبة تخصيص المواد والاسباب الباشية من قبلها لامن قبله ، ولا جرم لا بد لنا ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يضرنا شك في عدم تغير راحب الوجود وصفاته الاولى اعادنا الله من ذلك ، فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والمضب كيفيات تابعة للافعال الخاصة بالروح الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب ويسرى صاعداً لطيفة الى الدماغ وهاطاً كنيفة الى الكبد وسائر الاعضاء

ثم ان كلامنا هذه الاعمال يشند ويضبط لاسبب الفاعل فاما ينبغي في اشتداده وضعه اشتداد استعداد جوهر المتقبل وضعه .

والفرق بين القوة والاستعداد كما وقمت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها . ان القوة تكون بميدة والاستعداد قريباً وان القوة على الصدين سواء والاستعداد على الصدين لا يكون سواء ، فان كل اسان يقوى على ان يعرج ويعرجن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ، ومنهم من هو مستعد للغم فقط ، والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلذلك كر السبب لوصول الاستعداد للفرح .

فنقول : ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلاثة كما ذكره الشيخ في رسالته في

الأدوية القلبية .

الاول كونه الروح على افضل احواله في الكم والكيف ، اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لأمريين :

أحدهما : ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعية .

والثاني : انه اذا كان كثيراً فيبقى منه قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل ينحل به الطبيعة و تضبطه عند المبدأ اولا يمكنه من الانبساط ، واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والعلظ وان يكون شديد النورانية واهرة جداً ، فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة ، فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والمرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع ، فالروح التي في القلب اذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المراح ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح ، واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد المنم اما قلة الروح كما للناقيين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ ، فلا يسط لكثافتها ، واما رقتها كما للنساء والمنهوكين فلا يعي بالانبساط ، واما ظلمته كما للسوداويين .

الثاني : امور خارجة وهي كثيرة .

قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ، و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيراً وكل ما اعتيد كثيراً يسقط الشعور به ، والاسباب الممرحة والغامضة كان منها قويا ظاهراً فلاحاجة الي ذكره ، واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم ، والدليل على الذاذة ايحاش صدمه هو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفرجه غم الوحدة .

وفي هذا الاستدلال نظر ، ادلا يلزم من كونه الشيء على صفة كونه ضده على صفة تلك الصفة ، فان الشيخ قد يبين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي

باطلة في نفسها ، فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذاً ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العرائم والآمال وذكر عاسف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحاذلة والاستغراب والاعتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصفاء من المجاور والمساعدة والحديعة والتلبس والغلبة في ادنى شيء وغير ذلك

واما الاسباب العامة الخارجة . فمقابلات هذه الامور المذكورة ، وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن معارفة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من لمهمات الاخرية التي يجب السعي فيها و مثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى ، وهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للنعم بنفسه ثم التحيل بعونه في السوداوى مما يعين ذلك بايراد الاشياء والمعاكبات لما يوحش ويقم ، وانما يقوى التحيل في السوداوى ليسد مراح الروح الموضوعة فتخف حر كنها ولا عراض العقل عن القوى الباطنة لعساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حر كاتها على منقضى ما يبداء ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة .

الثالث : ان تكرر العرج بعد النسي للعرج وتكرر النعم بعد النفس للنعم لماد كره الشيخ ، ان كل فعل ذي ضد اذا تكرر فان القوة عليه تشدد ، وكل قوة تشدد يصير استعدادها اشد وبما انه بوجهين : احدهما الاستقراء ، فان الجسم اذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة لتسخن ، وكذا اذا ابرد وكذا اذا تخلص وكذا اذا تكثف ، والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالاً وبمثل هذا تكنسب الاحلاق

وثانيهما : التماس المأخوذ عن المشهودات فان كل افعال حدث للشئ فهو مناسب لجوهره والمماسب للشئ معاد لصدقه والمعاد للصداد اذ يمكن مراراً نقص من

استعداد القوة عليه للتقابل لميزاد في استعداد ضدما الذي هو مناسبه .

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبولي .

واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه اروع من هذا النمط ، اذا المقصد ايضا ليس في الجلالة بحيث امر بهز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللهي الدائم ، وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعه فيه بما يؤكدا لظن كما فعله الشيخ ، فقال على طريقة البحث الطبيعي ، وهو ان الفرح يلزمه امران :

احدهما : تقوية القوة الطبيعية .

والثاني : تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لانه كمية فضايلة و النفس منصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الابطساط ويتبع (منبع خل) تقوى القوة الطبيعية امور ثلاثة :

احدها : اعتدال مزاج الروح .

وثانيها : كثرة توليدها بدل اما يتخلل

وثالثها : حفظها من استيلاء التحلل عليه اما تحلل الروح فيتم به امران : احدهما الاستعداد للحركة والابطساط للطف القوام ، والثاني : اجتذاب المادة العادية اليه بحركته بالابطساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع دورائها لتلازم معائش ، لاحرام واعتناج الحلاء

وبالجملة اجتذاب المناخ آخر عند ميلان المتقدم كما هي الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى بعد للفرح ، واما الغم اذا تكرر اشغلت القوة عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للتوصفين السابقين للفرح .

احدهما : ضعف القوة الطبيعية .

و الثاني : تكاثف الروح للبرد الحادث عند انقطاع الحرارة القريرية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فشتان تواتر الفرح بعد الفرح بعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم بعد الروح للغم ، فالفرح ان لا يعمل فيه من

القامات الا القوي ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالصد مما ذكر.

فصل (١٣)

في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا بين الثاني
و بين النشاط

واعلم : ان ههنا حالة هي ضعف القلب ، واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما
متشابهان وبينهما فرق ، وكذلك ههنا حالة هي قوة القلب واخرى هي النشاط وانشراح
الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما اللازمهما في اكثر الامر
ولان الاولين يظن بهما حالتان انهما لثان والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين
طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه :

اما الاول : فايضا يستلزمين لانه ليس كل ضعيف معزاه ولا بالعكس ، وايضا ليس
كل قوي القلب مفراحا وبالعكس .

واما الثاني : فلان الحدود متعاقبة ، وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس
الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله ، وضيق الصدر حال بالقياس الى الامر
الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المودى البدني والموحش هو المودى
النفساني

واما الثالث فلان اللوام المعنوية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب
والتوحش ، وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرعب كثيرا في ضد الهرب
وهو البطش ، ولذلك فان القوة كثيرا ما يفتقر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما
تهيج عند التوحش ، وايضا ان هي صعب القلب افعاليين افعال بالتأدي وابعال بالنشوق الى
حركة المباعدة وفي ضيق الصدر افعال واحد وهو بالتأدي فقط وليس يلزم من ذلك
النشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما احتاد مقتضاه اعرض آخر فيكون
ذلك شوقا احتياريا لاشوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش .

واما الرابع : فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المودى الذى يخصه خمود من الحرارة المريرة واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيراً عند حصول المودى الذى يخصه اشتعال من الحرارة المريرة

واما الخامس : فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لامعالة رقة الروح بافراط و مرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح و صعوبة مزاجه

فصل (١٤)

فى سبب عروض هذه العوارض المدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفعالية

اعلم : ان العوالم متطابقة والنشأة متعاضدة كل ما عرض فى احد العوالم ينشأ منه ما يوازنه (١) ويحاكيه فى عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب : اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط المالح وهو الدم و اوسطها الروح ، فكما ينح فى النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته ينزل فى البدن وكلما ينح حالة جسمانية للبدن يرتقى اثر منه بواسطة الروح الى النفس ، فالنفس والبدن متعاضدان متعاضدان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه وكما ان جوهر احدهما يحاكي جوهر الاخر ، فكيفه لكيفها واقعماله لانفعالها واستعماله لاستعمالها ، وهكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما ، عاذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا ، وهو كما علمت صورة كمالية علمية او خيالية يطرق بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن احتراز

١- والسرفيه ان الوجود حقيقة واحدة ذات صفات متفاوتة بالكمال والنقص فالكمال

حكاية للنقص بسحو الكمال و المائس حكاية للكمال بسحو النقصان لاجل ذلك قيل . ان

الطة حدتام للمطلوب والمطلوب حدائق للملة ، فانهم . (اسماعيل د)

ويظهر للدم الصافي واحمرار للوجه .

وإذا طرأ على النفس خوف أو ألم يتقبض الروح إلى الداخل ويتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واسفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما أن الروح مطية للقوى النفسانية والدم يضامر كم لهذه الروح يتحرك بعز كتها تارة إلى الخارج وتارة إلى الداخل ، وذلك إما دفعاً أو إقبالاً قليلاً ، والحركة إلى الخارج قد يكون للذات والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجرى ذلك والحركة إلى الداخل قد يكون للإلهام الحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجرى ذلك

ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم كالإسقاط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والبرودة في الدم ومقابلتهما وكذا متفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها وضعفها ، ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخارج دفعة .

وإذا ما انقطع مدد أو ينطفئ بسبب الاحتقان فيموت صاحبه ، وفي الفرح يتحرك يسيراً يسيراً إذا كان الفرح معتدلاً وفي الفرح المفرط وإن كانت حركته بحسب الزمان بطيئاً لكن بحسب الكم يكون إسقاطه عظيماً فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكلية ، وكذا الحال في الحركة إلى الداخل ، ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلاً قليلاً ، وفيهما أيضاً قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب حزن فيختلف الحركتان ومثل النجس فإنه يتقبض أولاً إلى الماكن ثم يعود العقل فينبسط المتقبض فيعود إلى الخارج ويعمر اللون

فصل (١٥)

في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات المفسانية وبين الدم

الذى هو حامل الروح، الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ : الدم الكثير الصافي ان كان معتدل القوام والمزاج اعدل للمرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع ، واما ان كان كثيراً وصافياً ومعتدل القوام لكبه زايد في السفوطة ، اعدل للغضب لكثرة اشتغاله وسرعة حركته ، فاما ان كان الدم كثيراً وصافياً لكنه رقيق القوام بارد مائى اعدل للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقیل الحركة الى الخارج . قليل الاشتغال لردده ووطوبته فيقل فيه الاستعداد للمرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد ، والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يمدد لافهم الغضب الثابت الذى لا ينحل اما الفهم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فليسرعة اشتغاله لحرارته واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا تسخن لم يبرد بسرعة .

واما غضب الدم الصفراوى الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة من ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف و اذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النواذر كان صاحبه غير محزان و يكون شجاعا قوى القلب ، و يكون غصبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمعزانية تمدد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة لللذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الحذب وهذا الانسان يكون غصبه في الامور عظيما ويكون شديداً لتسخن روحه ولذلك يمينه قليل الخوف ، والدم الغليظ الغير الكدر الرايد في البرودة يكون صاحبه لامعزانا ولا مفراحا ولا يشتد غصبه ويكون جنبه الى حد ويكون بليداً في كل امر ساعمالا ان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

معزانا ما كن الغضب الا في امر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المراح الذي يشاكله في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقوداً

قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الحمر وشدة الغم في السوداوى -

اما الاول : فلان الحمر اذا شربت باعتدال ولدت روحاً كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ شديدة التورانية وذلك هو السبب الاول وسببته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستمد للانفعال من ادنى سبب من المفرحات ، فان المستعد للشيء يكفيه اضعاف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتمل بادى نادراً يشتمل المحطب باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال

و السبب الثانى ان تلك الارواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب و شديد التمزج لما يتصل بالها من البخارات الرطبة المضطربة والرطوبة لا يذهبن للتحرريك اللطيف الروحاني و = لاضطرابها لا يذعن لتشكيل الروحاني وحيث يصعب على العقل ان يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها اراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها

واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تأثرها من الاسباب النافعة في الجميل، ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي يصعب النظر اكثر من الذي يصعب العقل .

والسبب الثالث ان الحس الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ، و لذلك فان العقل اذا استصمت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية و اذا كان كذلك قل تأثير المرححات المستقبلية والجميلة والعقلية في هس الشارب و استولى عليه تاثر المرححات اللذيذة والعاجلة

والحسنة ولا استعداده شديد فكيف منها ادنى سبب كمال الصبي، فيظن انه يفرح بلا سبب و ذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلاثة :

احدها : استكمال جوهر روحه في الكم والكيف

وثانيها : اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون اسبابا للغم .

وثالثها : استعمال تخيله وتفكره في المعسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه .

اقول : هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لاقدامه على فعل الشر ، واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الاسباب بل كلها باعنا لاعراضه عنه ، وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما و قد نص على تحريمه وتقبيحه بابلغ تأكيد فان الانسان مخلوق للنشأة الثانية و كماله العقلي اما يحصل بارتعاله عن هذه النشأة و رجوعه عنها الى جوار الله و عالم ملكوته وذلك بمطالعة العقلات الدائمة والابتهاج بهادون العصبات الدائرات والتفذهها .

واما الثاني فهو غم السوداوى فلان حاله بالند من ذلك والاسباب هي حقه اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينتقل من الاسباب المؤذية والعامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفافى الامور البعيدة المستقبل لان روحه التي في الطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يعيده السوداء من اليبس .

ثم انه لقوة تخيله تصور الاشياء والمعاكبات للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمها اكثر مما هي هذه الفصول اما نقلها عن المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية العقلية .

وهذه المسائل و ان كانت انصب بالطبيعات اذ كان المنظور اليه فيها ما يمرض الجسم من حيث ارتعاله ولكن نظرنا فيها الى محو الوجود لانواع الكيفيات القسائية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما يوارىها من احوال الجسم وعوارضه وهذا

آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات .

القسم الرابع

في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه ثلث مقالات ، وقبل الشروع فيها نورد بعين .

الاول : في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كمية تعرض اولا للكمية و بواسطتها للجسم .

فان قلت : الحلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه عالم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة ، قيل : الامور العارضة لكمية منها ماهي عارضة لها بما هي هي ، ومنها ماهي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالخطوسقوهي التغير العارض لمقدار جسم محصور هو الاف ، وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عدد كثير من العلماء .

واما ابا فاقول : اما الكميات التعاضدية ، فمعلوم انها ليست من عوارض الكم ، واما الاستعدادية و اللا استعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يعملها المادة المتفعلة بتوسط صورة توجبها ، واما المحسوسة فهي ايضا مما يوجبها اتصالات الجسم المادي بما هو مادي متفعل ، فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا .

فيرد الاشكال علينا في امرين . احدهما الحلقة ابها من اى الكيفيات ، فاقول : الحلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لاهام لتثمت من امرين . من الشكل وهو من الكمية المعنوية بالمقدار ، ومن اللون وهو من الكمية المحسوسة وثانيهما اللون ، فان حامله هو السطح كما عرفت ، فان الجسم يتصفه غير ملون بل محض كونه ملونا ان سطحه ملون ، فادن يتوجه ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع ابها واخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت

حنسين وهو محال، وهذا الاشكال مما استصعبه بعض

فأقول : ههنا من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مراحه
المعصور ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضئاً وليس كذلك
والبحث الثاني في اقسامه، وهي اربعة المشهور الاول: الشكل وهو ما احاط
به حدا وحدود احاطة تامة والراوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند النقطة او ما احاط
به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة

الثاني : ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة

والثالث: هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل
والرابع: الكميات العارضة للمدد مثل الزوجية والمردية والتربيع والتجدير

والتكبيب

ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع، هي هذه: احدها
ان يعرف المعنى العام لهذا الجنس، وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور، و
ثالثها تعقيب الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع، ورابعها حال الراوية
انها في اى مقولة هي واقعة، وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جسم واحد
من انواع هذا القائلين به، وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه
مقولتان، والى ايها يسبب الواحد الحاصل من الجملة

اما المبحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف بالشكل والاستقامة والاشياء
والسطوح والتعديب والتكبيب والتعير والزوجية والمردية، واما الاعتراض عليه
بحال اللون فقد ههنا وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاص التعريف بالخلقة
من اننا لسدادات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية، فلا بأس من ادراجه
تحت حنسين، لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والالزام كون الخلقة بالدات من
هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر

وقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها لا شرط ان

كمية لشيء و منها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط انها كمية لشيء فيكون الكمية هي المعرض الاول له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء . يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضة اوليا ، فانه لاسواء قولنا ان الكمية يعرض له الامر عندما يكون في شيء ، و قولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس : لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن ، لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس . كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما هو المشهور

وتحقق في العلم الطبيعي ان الجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلثم من شيء حامله السطح بذاته او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم مادي و هذا الشيء هو اللون ، فاذن الخلقة تلثم من امرين حاملهما الاول هو الكمية و بسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ .

وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فيجىء في بعض الفصول .

المقالة الاولى

في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول:

فصل (١)

في حقيقتيهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اى نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اى لا يكون بعضها ارفع وبعضها احفض ، وهذا التعريف منسوب الى اقليدوس . وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدوس فلزوم الدور ، فان كون النقطتين

المعروضة او الموحودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم بعينه ، واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع النطق بهما وادا امتنع النطاق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد ، وسيأتى ما فيه .

والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للنبيه على بعض الخصوصيات ، وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذى يطابق اجرائه بعضها بعضا على جميع الاوضاع ، وان المستدير اذا قطع منه شيء فربما يطبق عليه فى بعض الاوضاع كما اذا حمل معدب كلا القوسين فى جهة واحدة دون وضع آخر ، كما اذا جعل معدب احدهما فى غير جانب معدب الآخر .

وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذى اذا ثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه ، يعنى انه اذا نقل لم يتغير وضعه واما القوس فعند النقل يتغير الجهة المعدبة الى غير وضعها ، وبوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه فى مقابلة احدى العينين بعد ضم الاخرى ، والمناقشة فى كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية فى السطح المستوي .

فصل (٢)

فى معرفة الدائرة واثبات وجودها

اعلم : ان هذا الجنس من الكميات التى فى الكميات بعضها عارضة للمنقل وبعضها للمتمصل ، اما التى للمتمصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالروحية والمردة وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه فى صناعة الحساب واما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد ، وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا ، وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم يبرهن على وجود الباقي ، كما فى القياسات الاستثنائية التى مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة فى

موضع آخر ، فان سائر الاشكال اما يبين له بوضع الدائرة و تسليم وجودها ، فان المثلث الذى هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان سحت الدائرة ، و كذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة .

واما الكرة : فاما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة ، والاسطوانى اذا حركت دائرة حركه يلزم فيها مركزها في اول الوضع لزوما على الاستقامة ، والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثانى على محيط الدائرة .

اما تعريف الدائرة : فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية و تقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف ، فانه لو قيل : الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكن صحيحا .

واعلم : انه لا شك في وجود الخط المستقيم ، واما الدائرة فقد انكرها اكثر مبنى الجزء الذى لا يتجزى ، فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بان يقيم البرهان على وجودها ، وللعلماء في اثبات الدائرة حجاج ثلث :

الاولى : انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الموضع الذى بدئت منه ، فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة ماسة لا عرض لها ، فهي اذن خط مستدير والابعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية ، لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة .

و ثانياها : ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعة كما سنعرفه هي كرات و اذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لامحالة دائرة

و ثالثها : انا اذا فرضنا جسماً ثقيلاً ونجعل احد طرفيه اثقل من الاخر ونجعله قائماً على السطح قياماً معتدلاً مماساً له بطرفه الاخر ، فلا شك ان الطرف الملاقي

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح اذا اميل ذلك الجسم حتى سقط ، فلا يحلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة رأس المخروط موضعها اولا يثبت ، فان ثبت فكل واحد من القط التي فرضت في رأس المتحرك قد عملت ربع دائرة و ان لم يثبت فلا يحلو اما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق ، فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد عملت دائرة ، فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطه بالآخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل منحرفا على السطح منجرا على بعد منه فيعمل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير ، وهذا الشق محال لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا ، لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لنقله يحرك الى الاسفل و ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة ، بل ان دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لنقل العالي و اتصاله بالسافل فيخطر الى ترفع السافل حتى يهبط منه عند ان ينقسم الجسم الى قسمين ، فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل و باثباتها يثبت المجسمات .

اما الكرة فمن الدائرة كما وصفنا ، واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومتفرحها فمن اقسام المثلثات ، واما المكعب فمن المربع ، واما الاسطوانة فمن المستطيل واذا ثبت الدائرة ثبت المنحنى ايضا ، وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح معارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها ، وقد علمت في بيان اتصال الجسم الرام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهن ، واذا ثبت الدائرة على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لنصف مربع ضلعه ، فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك السبقة في العدد ، طلقا وبالرامهم قسمة الخط على اى وجه اريد ، مثل ان يكون بحيث

ضرب مجموعته في أحد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن تلك في كل عدد بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك .

فصل (٣)

في أن المستقيم والمستدير يتخالفان نوعاً وتحقيق أن الكيفية

بأي معنى يكون فصلاً للكمية

أما الأول فنقول : لاشبهة في أن بين أفراد المستقيم والمستدير تخالفاً ، فهو إما بالموارد الخارجية أو بالفصول الذاتية ، لكن الأول بساطل وذلك لأن الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاءه و زوال وصف الاستقامة و جريان وصف الامعاء عليه أولاً يجوز ، إذ لا واسطة بينهما ، لا جاز أن يبقى الخط بعينه في الحالين جميعاً ، وذلك لأن الخط نهاية السطح وعارضه كما أن السطح نهاية الجسم وعارضه ، ولا يمكن أن يتغير حال النهاية الأولى بتغير حال دي النهاية ، فإما يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى الاستدارة أو بالمعكس ، وإما يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال السطح ، فإن الكروي من الجسم غير المكعب والدائرية من السطح غير المربع و ادوارد المعروض معروضا آخر بالعدد كلن العارض غير العارض الأول بالعدد ، فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة ، فلم أن الاستقامة إما فصله أو لازمه فله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقاءه بعينه .

فلم أن الاستدارة وكذا أفرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية أولوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع ، وعلى هذا القياس أحوال السطوح في استوائها وتعديياتها من أنها مقومات ومنوعات لأعوارض ومعتقات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع ، فالجسم إذا انحنى بعدمالم يكن ، فلا بد

هناك من تفرق اتصال و تقطع ابساطه يوجب كون السطح متقسما الى سطوح وكذا المستوى من السطح اذا التوى يوجب اتقسام الخط الى الخطوط والتقسمة في المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للابساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل ان تحليل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير .

واما المطلوب الثاني

فاعلم . ان الفصول البسيطة معهولة الاسامي الا باللازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس ، بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يازمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عرضا خارجيا لذهنيا بمعنى ان يكون للمعارض وجود والمعارض وجود آخر بل وجود الفصول بمهية فحوم من اسماء وجود الجنس ، لكن العقل يضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التبيين و الابهام كما بين الوجود الشخصي والمهية النوعية

اذا قرر هذا فسقول : لكل وجود فصل لازم مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنس ، فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بالانتماء المخصوص وسمى باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة معهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكماليات المعقولة ، فادن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المنصل ، وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجنورية والاصية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنصل ، بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها ، فلا يلزم مهيبتها كون مهية واحدة تمت مقولتين بالذات والآخر بالعرض .

تفريع

الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلطة ، لما علمت انه يستحيل ان ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف آخر مع بقاءه في الحالين ، فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهية النوعية ، فما قاله المهندس : ان وتر الراوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور و مقداره تسعون درجة و كذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة ، وهو وتر نصف القائمة من القسي ، ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالمعظم والصغر متساوية ، بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها وفي النسبة الى كل الدور ، فالانحاديين تلك القسي ليس في المهية و لوازمها بل في امر خارج ، فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة و كذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المناسبة من القسي

فصل (٤)

في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين

وذلك لوجبهين . احدهما : ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحداً بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية التحالف ، فالمستقيم وان كان في غاية التحالف مع المستدير لكن ليس كل مستدير في غاية التحالف مع المستقيم ، واحد الشئيين اذا كان ضد الاخر يكون الاخر ضدآله ، فلو كان مطلق الاستقامة مضاداً لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي بضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك ، فان كل خط مستقيم شار اليه امكن ان يصير وتر القسي غير متناهية لاتشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم و ضد الواحد لا يكون الا واحداً كامراً ، فلم يكن شيء منها ضدآله ، واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدآله لوتر فلم يكن الوتر ايضاً ضدآله اذا التضاد من السبب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما ، فكذا بين المستديرات

بطريق اولي .

فصل (٥)

فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير

من المساواة والمفاضلة

قالوا : لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا عليه ، فاذا امتنع الانطابق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بهما مساويا لآخر او ازيد او اقل فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او عادله او مشارك له .

واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القوس المنحدة الوتر بعضها اقصر من الاخرى .

فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتعالفة ، وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجوير المساواة ، كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تعدد بين قطر الدائرة ومحيطه ، لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما .

وصاحب المباحث رجح الاول فقال : والاولي ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله وريادة ، ولما لم يكن ذلك كل التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود

اقول . لقائل ان يقول : هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقاء بينهما في كل آن لا يمكن الا ب نقطة ، لكن يمكن الانطابق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو ، فان

كان كذلك امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ، و لذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما سبق ، ثم استعانة ان يصير شيء شيا آخر لا يستلزم استعانة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان احتمال الزايد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة ، وذلك منقح هيئنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في المية للمستقيم .

اللهم الا ان يقال : ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية (العقلية خل) من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات ، فان هذه التعليمات امور خيالية للوهم ان يجردوها من الموارد ومن نعلم ان الخيال يقدر ان يسير المنحنى مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقاءه ، وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي .

فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفني ، وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق .

المقالة الثانية

في الشكل وفيه فصول:

فصل (١)

في تعريفه

قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حدوا حدوا وحدود وهو سطح ومجسم وذو العدد اذا كل سطح ما كان حده خطا واذا كان مجسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل ، اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بتقطعين لا يسمى شكلا ولا الخط

باعتباره ، وإن كانت احاطتهما بالنقط تامة لا كما زعمه بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحداً فكم الدائرة والكرة ، واما كونه حدوداً متعددة فكم للمربع والمكعب وكما نصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة

فاذا تقرر ذلك فمقول : في كل شكل امور ثلاثة : احدها الموضوع ، والثاني حده او حدوده ، والثالث الهيئة الحاصلة فيه

فالمربع مثلاً حقيقة ملتزمة من سطح و حدود اربعة و هيئة مخصوصة يسمى بالثربيع وهي مفاترة لذلك السطح والحدود ، ولذلك لا يعمل عليه وعليها ولا شيء منهما يعمل عليه

فلا يقال الثربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا الثربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح بوصف يكذا و لذا لا شك ان السطح وان اضمح الف قيد ، فانه لا يخرج من كونه سطحاً ، فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز ان يكون المر كسب من المقدار و الهيئة المحصورة من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون مهيئة واحدة تحت مقولتين او حنتين متباينتين وقد علمت ايضا ان ما بعد من الفصول الداتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكميات بل هي امور مجهولة تعرف بهذه اللوارم ولا استعمال في كون بعض المقولات لادما لبعض اخرى في الوجود ، فادس قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة المعارضة فاد اثبت هذا في شبه ان الرسوم المدكورة في الاشكال غير معققة الامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون ، وكذا الاحكام فيقولون : هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او سعة او ثلثه ، كما يقولون : ان المسدس على الدائرة اعظم منها والذي هي الدائرة اصغر منها ، وان الراوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الساقين و كل منهما نصفها ، فاما يعمون بذلك المقدار المشكل ، لاشكله ، لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار ، والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف

ليس بكم ، فان المربع غير الترييع والمدور غير التدوير .
 اقول : بقى ههنا شيء آخر ، وهو انه كما ان الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء آخر هو واحد ، وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شيء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب ، فكذا الحكم ههنا ، فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لاشيء آخر ذو تثليث ، كما يقال ابيض ويعنى به العارض ، فحيث لم يبق بين الشكل والمشكل فرق ، وايضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخييل لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا ، بل ذاته بذاته مثلث و تثليث اى ما به يكون الشيء مثلثا .

واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدية الانتزاعية فليست حيثئذ الامرا عقليا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة ، فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا و اما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره .
 هذا ما تبسّرنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاى تلك الابحاث المشككة لكننا نقول يشبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلتتكم فيه .

فصل (٢)

في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع

اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة (١) حاصلة

١ - ولوقيل في وجه الاشتباه ان الشكل هيئة للشيء باعتبار نسبتها الى الخارج وهو

المحد الواحد او الحدود المحيط او المحيطة به والوضع هو الهيئة للشيء بسبب نسبتها الى سب

في المقدار او المتقدم من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ، ولا شك ان التوزيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع .

واما وجه الحل فنقول : قد عرض هذا الفلظ = من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال : وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا هو نفس مقولة الاين و يقال لكون الشيء محاوراً لشيء من جهة منصوصة كما يقال : هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة (١) ولا شك ان معيته مقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات ، بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى اذا وجدت اجزائه على اضافة ما لبعضها الى بعض حصل لكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع

فهذا المعنى هو المقولة ، فالمجاورة المنصوصة صفة للاجزاء من باب ، لاصافة ، والوضع صفة للمجموع ، فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بأكمله والمجاورة المنصوصة بين كل عضونه وعضو آخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون لها نسبة الى ما يخرج عنها ادلوا ثبت نسب الاعضاء وبقية الاجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس حالاً

فاذا تقرّر هذا فمن قال : ان الشكل هو الوضع فقد عطل من وحوه :

احدها : انه اخذ الحدود مكل الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وهي الشكل بالحدود .

و ثانيها : انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من

الخارج فيكون الشكل من الوضع لا بدع ما سيذكر المصنف قدس سره في بيان الملط من

الوجه الاول والثاني وكان وجه الملط هو الثالث وعليه بالتامل الساذق فتأمل .

(اسماعيل زه)

(اسماعيل زه)

١- اي هو مضاف حقيقى لامضاف مجهول

المضاف، والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او ما بين لاوضع اجزائه في نفسه .

وثالثها : اننعزم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعدد الخطوط وليس المربع عدداً بل مقداراً فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلاً في مقولة الوضع فان قلت : اليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره . وهيئة التربيع يوجب صورها تصور غيرها ، فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور السبب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تعقل الطح واطرافه .

قلنا : هذه الكيفية اعنى الشكل ليس ان تصورها مما ينضمن تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها ، وبين المعنيين فرق ، فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين اطرافه لانه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كالميمية والميسرية والفوقية والتعنية وغيرها من صفات المجاورة .

فقد علم : ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا الدخول .

ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان لحددها هيئة خاصة في الانحناء ، واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالاً لعدم صدق الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف .

وقيل : الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدوداً بعد او من جهة كونه حاداً للمحدود .

فصل (٣)

في حال الزاوية وانها من اى مقولة هي وهو البحث الرابع

اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الراوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار

محدوداً بين حدين او حدود متلاقية بعدد ، فالمسطحة مثلا هو الشيء الذى يحيط به حذان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث اورابع او لا يحيط ، فان لم يحيط معهما ثالث ، ولا يحيطوا ايضا حذاء يلتقيان عند حدهم مشترك آخر لهما او لا يلتقيان بالفعل ، سواء التقيا اذامدا او لم يلتقيا ولو مددا الى الهم الى غير النهاية ، فان التقيا فيكون كمحيطى الاهليلجى ، والهلالى ، والنعلى وغير ذلك .

فالسطح الذى لا يتعدد بثالث فضاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين او هو من تلك العيشية زاوية والذى يتعدد بعدد او حدود غيرهما او يتعدد بعددين يلتقيان فى الجانبين فضاله تلك او هو من تلك العيشية شكل ، فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به فى جميع الجوانب الاحالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاختبار المذكور شكلا ، فالنظر فى السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدوداً فى جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة او بتعطين كصفها وكالاهليلجى

فالاول : اعتبار الزاوية والثانى اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة ، فكما ان المهندس اذا قال شكلا ذهب الى المشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية .

وكذا اذا قيل منصفه او مضمنة او عظمى او سفرى و كذا الكلام فى الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن يمكن ان يظن احد ان الخلاف فى ان الزاوية كم او كيف بعينه ، الخلاف فى كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تعاليف اصطلاحى المهندسين وغيرهم لولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا الى جهة واحدة وهى الجهة التى بين الضلعين المحيطين بالجهة الاخرى التى بين الرأس والقاعدة .

وكذا المجسمة لا تنقسم الا الى جهتين دون الثالثة التى بين رأس المخروط وقاعدته ، فهذا مما يوجب الشك فى امر الزاوية هل المسطحة منها هى من السطح ،

والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما .

وكذا الهيئة العارضة هل عرضت للسطح في المسطحة والجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلم بعض الناس بما لا يعنه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ، ثم ان الخط يتكون من حركة التقطع والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته على عمود عرض ، فاذ ثبت احد طرفيه ويحرك هل شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم ، و هو توهم قاسد ، فان المقدار الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح ، وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى نقطة تقبل القسمة الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة ، وان كان سطح الراوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا الى جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا الى جهتين دون اخرى .

فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له وعند الطبيعي نفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور .

وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وهيها شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على آخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل يسمى زاوية مجسمة ام لا .

قال الشيخ في قاطع مورد ياس الشفاء : بالحرى ان يكون هيهنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد واحد مشترك لهما من حيث هو كذلك ، فان حصل اسم الراوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيداً عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المجسمة عند النقطة لانه زاوية ، ادله من تلك العبثية ان ينتهي حدوده

عند حد واحد ثم عرض ان كانت الحدود خطوطا عرض ان كانت النهاية نقطة، ثم ان ابي احد هذا وجعل اسم الراوية للمقدار من حيث هو منته الى نقطة لم اناقشه فيه وصار معنى الزاوية اخبر مما ذكرناه وخرج من جملة الزاوية ، ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود .

فصل (٤)

في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها كم او كيف

احتجاج القائل بانها كم ، لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص به ، والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة وهدمها على الاجمال لا يمكن في هذا المطلب .
واحتجاج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه قال : كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار .

بيان ذلك : ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والعادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فنبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف .

اقول : يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او سنف منه و تضعيفها وان ابطالها من حيث كونها نوعاً مخصوصاً ولكن لم يبطالها من حيث كونه مقداراً ، فان الثلاثة مثلا نوع من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعاً خاصاً ولم يبطل من حيث كونها عدداً ، الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوساً بل خطاً مستديراً .

واحتجاج من قال انها من الكيف : بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم ، فاذن ذلك لها بالذات فيكون كيفاً .

واما قبولها المساواة وعندها قسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

ويرد عليه : ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضة او بواسطة عارضة فمال يبطل كون اتصاف الراوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول بالذات ، وهما ابطالوا ذلك فلم يظهرما ادعوه.

والانصاف ان وزن الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقداراً قابلاً للتقسمة والمساواة واللامساواة و غيرها في ذاته و مقداراً من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه عند نقطة كما في المسطحة مثلادفئس تلك الهيئة العارضة .
فالاول : اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح ، مع قطع النظر عن عارضه خارج من كونه زاوية .

والمعنى الثاني : هو الزاوية عند المهندسين

والمعنى الثالث : هو الزاوية عند غيرهم ولاشباه في هذه المعاني ، اما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحاً لاجل كونه ذاتية محصورة ، فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثاله .
والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية ، والكيفية الانعائية بان تلك الكيفيات تحصل في نفس المقدار بل في ذى المقدار من حيث ذاته المتقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باى قسمة وقعت .

وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فان حلولها في الاكثر لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانعدام المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار الماخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسماً باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بذلك الهيئة كالدائرة مثلاً ، فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حده ونهايته ، وهو غير قابل للتقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل

ادليست اقسامه كالمادواتر باىوجه انقسم .

واما قولك نصف دائرة اوثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لاجزء صورته
فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط
واحد، وهذا كما يعال نصف الفلك او نصف الحيوان واريده بنصف المادة ، بماهى مادة
لابما هى حس ولا بماهى مقيدة بكمال مخصوص

فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزء ويمكن ان ينحفظ فيها القيد المأخوذ
بكمال الايما يرجم الى الجبرئية والكلية ، فان الكمال الساذى فى ابعاض الشىء
لا بد وان يكون جزئه كجزئه اصغر من حصة الكل كالكل ، «ذلك القيد هو كون السطح
عدد ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقين اخذا من الوتر الى
الرأس ، او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تحفظ فى جميع هذا النحو من القسمة حال
العيشية المذكورة الا فيما هو من ضرورات التجزية بالامتثالات كما مر ولا يقبل
الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك العيشية فيه واما ينقسم
من جهة اخرى بماهى سطح فقط لابعاهى زاوية ونظير حال الزاوية فى قبول القسمة فى
احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة المستديرة او المضلعة وهى مقدار وجسم
بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطوانى او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة فى جهة
ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا فى تلك القسمة دون غيرها
وانه ولى الهداية .

فصل (٥)

فى نقى الاشده والاضعف والتضاد فى الاشكال

هذا الجسم من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد ، فلا مربع اشد
تربعا من مربع ولا عدد اشد روحية من عدد آخر وذلك لان كلما يقبل الاشدية ، فلا بد
ان يتارع بالاضعف والاشد فى الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة

والبرودة فى الاعماليات وكالمصاحبة والمراضية فى القوة واللاقوة ، وكالعلم والجهل ، والسخاوة والبخل فى التسانبات ، فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلخا من كيفية منها وتلسا بالآخرى وهذا أب جميع الاضداد (١) التى بينها وسائط التى ليس روال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين الى توسط ، فهذه الواسطة كانتا معدودة كالعادلة التى فى حاق الوسطين افراطين والعفة التى هى متوسط بين افراطين لكن هذه المتوسطات اذا قربت المواد الجزئية واعتبرت فى الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقى فقبل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو و ان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الازيد والاتقص .

واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التى تحتص بالكم فهى من الامور التى لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالربع والمخمس وغير ذلك ، فانها لا تقبل الاشد والاضف ولا الازيد والاتقص فاذا زيد المربع فبراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقى بل تشكلا عبيها به قد خفى عند الحس تخالفه له ، فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسب لاحتقيقيا كالعادلة فى زمانا هذا ، فانها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة ، فيقال فلان اعدل من فلان .
واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط ، بل بالحقيقة وليس حال الحرارةتين فى ان احدهما اشد كحال التربييعى فى ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة ، وهذا بحسب الحس كالعادلين فالربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الاشد والاضف حوالا حقيقة

١- حاصل الكلام ان التبيين يحصل بتوارد على موضوع واحد متشعب ولا يجتمع فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع طاقه بيته مع تبدل بعضها الى بعض وكذا الاشد والاضف يجب ان يكون موضوعهما بحيث يمكن ان يراد هذا لا هذا وبفليس بالاضف مثلا مع بقاءه بيته وهذا لا يمكن فى موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الاشد والاضف وليس فيه ارشاد ، فقد بر.

وقد علمت . ان الاستقامة والاستدارة لا يقبل التضاد وكذا التعديب و . لتغير
ليس بمتصادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط و اما السطوح فيستحيل ان يصير
السطح المقنّب مستويا او مقنّرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الامور
الساوية تصادأ لأجل ما فيها من التقنّب والتقير لان موضوعيهما سطحيان متغايران ان يمنع
اتصاف احدهما بمثل ما ينصف به الآخر .

واما الروحية والفردية فينوهم في ظاهر الامر انهما متضادتان وليس كذلك
لعدم تماقبيهما ، على الموضوع ولان كل معنى (١) وان سميا باسمين ، محصلين لا يكتفى في
كوبهما متصادين عدم اجتماعهما في الموضوع فان الفرد و ان كان محصل الاسم لكنه
غير محصل المعنى ، اذا الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي ليس
كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الاسبا يقارن حنى الموضوع لا بوعده و هذا
لا يوجب الصدية ، وانوهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى
مما ين لا يشترك في الموضوع ، هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقالة الثالثة

في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول:

فصل (١)

في حال الخلقة وهو البحث الخامس

انك قد علمت مما ذكر مراراً ان وحدة الوجود معنوية في جميع الحقايق في

١ - معنى ان المدين يجسان يكونا المدين وجوديين يتماثلان على موضوع واحد يعينه
ولا يعتمدان عليه من جهة واحدة والروحية والفردية ليست كذلك لان الفردية عدمية وعلى تقدير
كوبها وحدوية لا شائب مع الروحية على موضوع واحد حيث يمكن ان يكون هذا دليلا آخر باعتبار الجبر .
لاول ، فتأمل . (اسماعيل د.)

كل تقسيم بحسب حال المعسم ففي التقسيم الى الانواع يعتمد الوحدة النوعية وفي الاشخاص الشخصية والافلم يكن شيء من التقسيمات منحصرأ عقلا في اقسامه كالكلية ادا قسمت الى انواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والمعرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض اسماء من التركيب فاذن لقائل ان يقول: ان الحلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل، كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يعتمدان نوعية عليحدة بلغت الانواع الى حد اللامهاية لامرّة واحدة بل مراداً غير متناهية

فالجواب : اما بما اشرنا اليه سابقاً ادلا داعي يلجئنا الى القول بكون الحلقة كيفية وحدية او حقيقة واحدة وان كان الاسم واحداً اذ كثيراً ما يكون الاسم واحداً معصلاً والمسمى كثيراً او غير معصلاً .

واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسبين لوجود الخلقة لا المقومين لمهينه فالحسن والقبح العاصلان للشكل وحده او للون وحده غير الحسن والقبح العاصلين للخلقة فلما حصل للخلقة خاصية لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع ، فعلم انه يحصل منها هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا حرم كاتهيئتها هيئته مفردة سميت بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المفاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الحسن اللازم للحلقة ما ليس امرأ تأليفياً مركباً من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلا بأس باغفاله .

فصل (٢)

في انه هل يجوز تركيب في الاعراض من اجناس و فصول

او مادة و صورة عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجوير ان يكون لانواع من الاعراض (١) تركيب

١- يعني ان الاعراض يكون لها من الملل الاربع علة الوجود وهي العلة الفاعلية والعلة

من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في ان يكون نوعا واحداً من الكيفيات .

والشيخ اجاب عنهم : باننا لا نضع ان يكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لا تعدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملثم من ان يكون هناك محدود وحدود اربعة بل معنى ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخرة طبيعة الفصل ، والاعراض لا يوجد فيها ذلك ، وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والآخرة فصلا .

اقول: وفي كلامه بعض مؤاخذه ، فاودا انه قد صرح في الالهييات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة ، والخمسة للعشرة ، ولا الاربعة والستة ولا غيرها بل من الاتحاد ، فالحق ان أهمية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلف انواعها بمحرد زيادة الكثرة ونقصها ، فلاجل ذلك لاتمامية لانواعها .

وثانيا: ان المربع سواء اريد الهيئة المعارضة او الذي لم يندسون فهي مهمة

— الغائية دون ملة القوام وهي الملة المادية والموردية او الجنس والفصل والفرق بين الجنس والمادة ، وكذا الفصل والصورة اما يكون بحسب الاعتبار فما للمادة له لاجنس له وكذا للصورة له لفصل له والاعراض ليس للمادة ولا للصورة فليس لها اجناس وفصول بل هي بسائط خارجية يمكن للفصل تعليلها الى عام يسمى بالجنس وخاص يسمى بالفصل .

وقيل: لا يلزم ان يكون ما خفا للجنس والفصل المادة والصورة الخارجيتان بل يكفي لاجتماع المادة والصورة المقلبتان ويجوز التركيب في الاعراض من المادة والصورة المقلبتين فيكون لها اجناس وفصول وهذا التركيب لا يناقض البساطة الخارجية والحق ان مراد المصنف من المادة والصورة الخارجيتين اذ لا يرب ان للاعراض اجناسا وفصولا وحوالي اجناسها منحصرة في تسعة كما هو المصنف .

(اسماعيل ده)

بسيطة بحسب الخارج، وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل، فان السطح و الخطوط الاربعة والتقاط، ليست اجراء لحقيقة المربع او التربيع والالزم تركيب حقيقة واحدة من احناس مختلفة، وهو محال كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات.

واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما ينشرب وجوده من مدئى اثرين الى ايها اميل، فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصورى في انه جوهر او عرض بها يعرف ان لمشكوك فيه جوهر او عرض فقد وضع ههنا نظير تلك القاعدة

فقال الشيخ : لا يخلو اما ان احدهما اولى بان يكون موصوفا والآخر صفة كالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئة، فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له، فالجملة من مقولة الموصوف، فان السطح ذا الهيئة سطح لاهيئة والمجموع يعنى عليه انه سطح .
واما اذا اختلفا وليس احدهما اول للشيء والآخر ثان بسبب الاول وبعده

فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد فى طبعه . ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل فى المجموع، والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات

اقول. التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات او الاحناس لا يكون الامراً وحدانيا والتركيب لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدراً فقط مع تعيين حاس وذلك التعيين هو فصله المتحد مع جنسه فى الوجود والعمل و وجود الخطوط والروايا، والتقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لامن اجزائه، وهكذا الامر فى جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها، فالمجسم الذى هو ذو اثنى عشر ضلعا مخمسات مثلاً مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له الا

باعتبار اللوالم، ولوسئلت الحق: فالامر قىما يسمى بالمر كبات الجوهرية ايضا يجرى معرى ااذ كرتاء لكن الحدود قديؤخذ من ذات الشىء باعتبار معنى يعمه وغيره و معنى يحصه كالا المعنيان فى ذاته من حيث هى مصداق لهما، وقديؤخذ من امور مكشعة، فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية فى جميع المعنى التى توجد فى مادتها المقومة بتلك الصورة وسنرجع الى زيادة امان لهذا المطلب امشاء الله تعالى .

فصل (٣)

فى خواص الاعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الامور البقى بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقى والمساحة و غيرها ، والذى نختار ان نذكره فيها امور :

احدها : ان لاتضاد بين احوال المدد كالزوجية والفردية والسادية و الممدودية والمعم والئشارك والقسمة والضرب ، فان هذه الامور بعضها مما يفقد فيه بعض شرايط التضاد وبعضها مما يفقد فيها كثر الشرايط فى التضاد ، والجمع مشترك فى ان لااشترك لاثنين متخالفين منها فى موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدديا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وحوديين ليس فى كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلاتضاد فى خواص المدد كما لاتضاد فى اصل الاعداد .

وثانيها : ان لااشتداد وتضعف ولااردياد وتنقص فى تلك الخواص لما مر من ان الموسوع لايسمى بل من فرد الى فرد ، فكما ان القوس الواحد لايشد فى تقوسه واصعائه الى اتعناء اشد بل يبطل عند ذلك ، وكذلك لايشد المدد فى زوجيته او تكعبه وتحذيره الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او حند الجند او كمب الكمب الا بان يبطل موسوعه الى موضوع آخر

و ثالثها : ان الزوجية والفردية ليستان الامور الداتية لانهما مقولتان على ما

تحتكما من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل ، ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما كانتا ذاتيتين للكلمة ما يدخل فيهما ، اذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين ، فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلاً في حقايق جميع الأزواج وكذا العرد في جميع الأفراد ، وإذا كان كذلك لكما لا تعرف عدداً إلا وتعرف بالبدئية أنه زوج أو فرد وليس كذلك ، فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته إلا بالتأمل ، فعرفنا أمهما ليسا بذاتيتين (١) والالكانا بين الثبوت لهما متعتهما وليكن هذا آخر ما قصدنا إيراد من الكلام في مقولة الكعب ولواهب العقل ثناء لا ينشأ من ولسوله وآله صلوة لا تحصى .

الفن الثالث

في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات :

المقالة الأولى في المضاف وفيه فصول :

فصل (١)

في ابتداء الكلام في المضاف

اعلم . أن لجميع المقولات اقتداء بالموحود والواحد ، إذ تقديره بالوجود مثلاً الموجود البحت وتقديره به السموت به وقد يراد به الشيء الموحود كالإنسان مع صفة الوجود .

فالأول : كالكلّي المنطقي

والثاني : كالكلّي الطبيعي

والثالث : كالكلّي العقلي وهو المجموع المركب من المقول الأول كالإنسان

١ - لا يعني أن الذات إنما يكون بين الثبوت لما هو ذاتي له لو كان مقصوراً بالكنه

وعلى التمسك وفي تحقق الشرطين في موضوع التراجع تأمل ، فتدبر (إسماعيل به)

والمعقول الثاني كالسور المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع إلا أن طرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة .

ففي الأبيض واشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه أبيض مثلاً خارجية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المعكوم عليه والمثبت له في ذلك الطرف، وفي الكلي وكذا الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجريها ، يكون العروض في الذهن .

والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني ، والقضية التي حكم فيها على شيء بأنه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضية أو قياس مثلاً ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المعكوم عليه والمثبت له في ذلك الطرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين .

والقضية التي حكم فيها على المبهمة بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واحدة أو ممكنة ليست خارجية صرفاً وإن كان المحمول وجوداً خارجياً كقولنا : الإنسان موجود ولا ذهنية صرفة وإن كان المحمول وجوداً ذهنياً كقولنا : الإنسان معقول بل حقيقية واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتعادي بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود، وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع ومهيته من حيث هي في طرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض مهيته كنفس الوجود والامكان والمجمولية ونظائرها .

فإذا تقرر هذا فنقول : فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلاثة فإنه تقديره بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها وتقديره به الأمر الذي عرضت له الإضافة ، وقد

يراد به مجموع الأمرين .

واما الاعتبار الثاني : فهو خارج عن غرضنا .

واما الاعتبار الاول فهو المقولتو اما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين .

ولما كان الوقوف على المعمل اسهل من الوقوف على المعمل بتحليل سائله ،
لاجرم عرفت الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعنى من قاطبي غورياس بانه
الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات
والمعنى يكون مية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها هذا ، ليس مجرد كون تعقل
مهيته مستلزماً لتعقل شيء آخر كيف كان والالكان كل مية بالقياس الى لازمها من
مقولة المضاف وليس كذلك ، فان كثيراً من الملزومات واللوازم لها ميات مستقلة
في مقوليتها وهي في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر مهيته
في الفهم ولا في العين الا ويكون الآخر كذلك مثل الابهوة لا يتقرر لشيء في احد
الوجودين الا ويكون النسوة متقررة للآخر

فصل (٢)

في تحقيق المضاف الحقيقي

ولك ان تقول : هذا الرسم فاسد ، فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع
حاصل القياس فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة ، فيكون تعريفاً للشيء بنفسه
او بما يتوقف عليه . هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها .

واما مفهوم كون الشيء مقولاً بالقياس الى غيره انه يسوعج تصورهما الى تصور
امر خارج عنه ، فربما قيل لهم ان هنيتم به انه يسوعج تصورهما الى تصور امر خارج انه
يعلم به ، فيلزم الدور في المتضادين وان معنى انه يكون معه ، فكثير من غير المتضادين
كذلك كالسقف يسقل معه الحائط وليس مهيتهما مية المتضادين ، قالوا ينبغي ان يسقل
معهم جهة ما هو باذائه ، فاذا بوحث وفش من هذه الموازنة يرجع الى معنى الاضافة .

وقريب من هذا قول من قال: ان المضاف هو الذي وجوده له مضاف وقد اعتد (١)
بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في العدد ، هو المضاف
المركب وهو اشتهر من المضاف البسيط

وقد اورد في كتب الفن ما حاصله: انه يجوز ان يكون للشيء جنس او ما يشبه
الجنس اشتهر منه ، ويرى الخاصة باسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع اليق به
فينقلون الاسم اليه كما في الامكن العام .

ولقل الاسم العامي الى الخاص فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة وعلى
المجموع المركب من البسيط وغيره كالأب . فهو يعمها ، والخاصة نقلوا اسم المضاف الى
الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء ، اذ لا عموم ولا خصوص
هي هنا ، وليس للمضاف معنى يجمعهما ، وليس نسبة العامي الى الخاصي كنسبة
المضاف المركب الى المضاف البسيط ، ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى لا يوجد
في الخاص .

اقول: والاولى ان يعتد من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يؤخذ في الرسم
او ينضمه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ
القياس ، ولفظ المقول لا المضاف الحقيقي البسيط ، ولا المركب منه ومن الموضوع
لهذا فساد في كون المعرفة (٢) للشيء مشتملا على فردية ، اذ التعريف انما هو للمفهوم
لا للفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه .

١- من الاعتد ان الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس واسم المضاف مشترك بحسب
المعرف العام والعرف الخاص بين المرفوع والمعرف وحاصل التعليلة ان المضاف المركب وان
كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس اهمته لان تناوله له ليس من قبيل تناول الكل للجزء
بل من باب تناول الكل للجزء ، قاله في معاليه ، فتعير .

(اسماعيل هـ)

٢- اذا كان صف المرفوع عليه صدقا مرضيا او كان المرفوع اعني الفرد بحسب معلومته
موجعا مرفقا ، فتعير .

(اسماعيل هـ)

وعن الثاني : وهو قولهم ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف : بان التعريف للتمييز فان معرفة المضاف بسيطاً كان او مركباً نظرية ، وقد يحتاج الى تذكر وتنبيه فى الفرق بين البسيط والمركب ، فينبه بان للمركب جزء من مقولة اخرى ، كالأب فانه جوهر فى نفسه لحقته الأبوة ، كالمساواة فانه كم لحقه الاتفاق ، وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله ، وليس الكم الموافق ولا كيف الموافق بسيطاً ، بل مركباً من حيث هو كذا .

وأما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لافى نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى ، فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه ، وللحائط ايضا نسبة الى ، بانه يستقر عليه ، ولهذا قالوا : ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين .

فإذا علمت رسم المضاف فتقول : ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالة بالانتمى على ماله من الاضافة كلفظ الأب والابن وقد يكون احدا المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه

فالاول كالجنح فانه مضاف الى ذى الجنح ولفظة الجنح دالة بالانتمى على الاضافة الى ذى الجنح ، فاما ذى الجنح فانه يدل على ماله من الاضافة لفظة ذو .

والثاني : كالعالم فانه المضاف اليه للمعلم ولفظة العالم دالة بالانتمى على ذلك .

واما العلم وهو المضاف ، فانما يدل على ماله من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام فى قولك العلم علم للعالم .

فصل (٣)

فى خواص طرفى الاضافة

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجاً وذهناً بالقوة او بالفعل وفى العلم ايضا كذلك ، وهذا مما يعسر فى باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر الآخر

عنه ، فهما متضادان مع انهما ليسا متكافئين معين ، و ايضا اتناعلم ان القيمة ستكون والعلم و المعلوم متضادان ، فبينهما اضافة بالتصل ، مع ان القيمة معدومة و العلم بها موجود .

واجاب الشيخ عن الاول : بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين .

احدهما: بحسب الزمن مطلقا وهو ان يحضر الزمن زمانين فيجد احدهما متقدما والتأخر متأخرا ، فهما قد حصلتا جميعا في الزمن .

والثاني : بحسب الوجود مستندا الى الزمن ، وهوان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فموجود من التأخر انه ليس بموجود هو ، ويمكن ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوده ، وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الزمن عند وجود (١) الزمان المتقدم ، واداو جد المتأخر فانه موجود في الزمن حيث ان الزمان الثاني (الاولى) ليس بموجودا ، وسببه الى الزمن سببه شيء كان موجودا فقد ، وهذا ايضا موجود مع الزمان المتأخر ، فاما نسق المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور ، لكن في الزمن .

اقول : ما ذكره غير وافي بحل الاشكال ، فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل مالم يعتبرها ، لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل متقسمة بالايام والشهور والسين ، فيجد بينها سمة ، ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الزمن ، لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتأخر بين اجرائه ، كاضافة القوية والتحتية بين اجراء العلك ، فان الاجراء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة ، لكنها بحيث اذا عرض فليتها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات و تحقق الاضافة يوحد تحقق المعية بين وجودي المتضادين في ظرف الاتصاف ، لاقى الزمن فقط .

١ - لان الوجود كان سلب الوجود وتحقق الوجود عدم هذا السلب الذي كان وجوده

(اسماعيل وه)

فتحقق في الزمن انه ليس بموجود ، فتدبر .

والذي يجعل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من اراد
ثم انه يرد على ما ذكره شيء آخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المنقدم
اذا كان موجوداً فهو موجود من الآخر انه ليس هو بموجود فيه بعث ، لانه يوهم ان
اللاوجود وجود ، وذلك ظاهر الاستحالة ، فان اللاوجود لو كان وجوداً لكان الشيء
نقيضاً لنفسه ، وهو محال ، فاذا كان جزء من الزمان موجوداً ولم يكن الجزء الآخر
موجوداً ، فاللاوجود للجزء الآخر ليس امراً وجودياً حتى يقع بينه وبين الجزء
الحاضر اضافة وجودية .

اللهم الان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بانه في الزمان الاول
لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر ، كما يقتضيه وصف
النقدم والتأخر .

لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجوداً
وايضا بتقدير ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل ، لكن ليس الجزء
الحاضر متقدماً على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل
غير حاضر ، والالام يكن مستقبلاً ، فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر ، ما هو الحاضر
غير مضاف فقوى الاشكال والوجه ما اوماً تأليه .

واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو لمسة الحاضرة عند
العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم ومهية المعلوم والمعلوم من القيمة ، بها ستكون
لاعين وجود القيمة .

اقول : ويرد عليه شكل : احدهما . ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا
عد من الكميات التقسائية وقد حكمت بان احدا المضافين اذا كان موجوداً في الخارج
وحبان يكون الآخر ايضاً موجوداً فيه بما هو مضاف ، وليس مهية المعلوم ، ماهي
مهية معلومة من الموجودات المينية .

والثاني : ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العقل وليس بين

الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم .

والجواب عن الاول : ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن مهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية ، فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان .

وعن الثاني : ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات ، امر اعتباري حاصل بين امرين متغايرين بالاعتبار متعددين بالذات ، فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حللته العقل الى مهية ووجود عرضت لهما إضافة الوجود ودي الوجود ، فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حللته العقل الى مهية ووجود ذهني عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم اذا علم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولو احققها ، وكذا الكلام في الحس والمحسوس أي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المعاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات

وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضاتين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى ، فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر (يصح وجود الآخر مع عدم الاول - ط) كما في العلم والحس اعني الادراكين لا القوتين المنشأ كثنين لهما في الاسم ، فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ، ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس ، وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك ، فانه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنه ما يمنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته ، كحركة اليد وحركة المفتاح المحصنتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره .

واقول : هي هنا موضع بحث وتحقيق ، فانك اذا نظرت حق النظر لوحدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروضة المضاف هي في اكثر الامر ليست كذلك .

فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الداتين الموسوفتين بالاضافة، لامن جهة اضافيتهما مثالين احدهما ذاتا العلم، والمعلوم و ثانيهما ذاتا الحس والمحسوس .

فقال : ذات العلم في جوهره قدره دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه ، وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك ، فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم ، و كذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اليه وذات المحسوس تنفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا ، اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون العاصر المحسوسة موجودة . هذا حاصل كلامه .

ولاحد ان يقول : الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن غير هذا ، والتي لم تعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدأ لاني هذا الوقت ولا في سائر الاوقات ، فان الوجود الصوري العلمي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه معشواً بالفواشي ابدامجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لاي معنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لاي معنى المادة لا ينفك احديهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان الشيطان احدهما عن الآخر .

فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويمقلان معا فكذا الداتان المعروضتان لذيتك الاضافيتين متكافئتين في الوجود الحسي

وكذا الكلام في كل ماهو معروض الاضافة اولاً بالدات ، واما الذات التي هي موسوعة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض ، فهي ايضا عند البحث و التفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود، لوجود ذات الحس وذات العلم ، فان الكيفية السمية القائمة بالهواء المقروح المتموج مثلامسموعة بالعرض ، وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توحد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لالذات ولا بالعرض ، فلاضافة اليها

في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض .

وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس مع ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات ، لان الملموسة بالذات هي كمية نفسانية معاكبة للسرارة الخارجية كما مررت الاشارة اليه ، واما التي هي خارجة عن التصور وعن المحصور الوسمي عند آلة اللمس فلاضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض ، فثبت ان التكافؤ في الوجود والعدم كما الرمي في المصافين البسيطين، فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هماهما وان قطع النظر عن وصف الاضافة

فان قلت : الحس البصري لا يدرك به الا الامر الخارجي بعينه عندهم ابطال الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وابطال خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه .

اقول : اما اولاً : فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية و هي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية ، فلا انعكاس بينهما ، واما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار ، فطرقاها بالعقيدة كطرفا سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتعقيق لا يكونان الامما .

واما ثانياً : فان المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اى البصر والمبصر وهما معلومان ، ادلا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار .

ومما عدا هذا من خواص المتضائعين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس ان يعكس باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه، فكما يقال : الابن لابن يقال الابن لابن ، وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر .

واما اذا اضيف لامن حيث هو مضاف، فلم يجب هذا الانعكاس ، كما يقال : الاب

اب للصبي او للاسنان او الاسود ، لم يجب الانعكاس
فلا يقال : الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب ، وقد يصعب رعاية قاعدة
الانعكاس فى المضاف ، والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فان تلك الاوصاف اذا
وصفته ورفعت غيره بقيت الاضافة او رفعت ووضعت غيره ارتفعت الاضافة ، فهو الذى
اليه الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس ، فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او
انسان او باطن او كاتب او غير ذلك ، واستيقنت كونه اباً بقيت اضافة الاب اليه وان
رفعت كونه ابناً ، واستيقنت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة

فعلت بهذا : ان التعادل الحقيقي فى الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان
ينعكس احدهما على الآخر واذا احتل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكن سكن
للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس ، فيقال : السفينة سفينة للسكن
والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذى الراس والسكن
سكن لذى السكن .

وقالوا : ان هذا الانعكاس منمالي يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف
بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف
النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى
كقولنا : العالم عالم بالعلم والمعلم علم للعالم .

فصل (٤)

فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقولة المضاف الذى

هو واحد الاجناس العشرة العالية

فنقول : ان الرسم المذكور الذى مهيته مقولة بالقياس الى غيره ، قد
يعنى به نفس هذا المفهوم اى نفس انها مقولة بالقياس الى غيرها ، وقد يعنى به مهية
اخرى يصدق عليها بالذات ان مهية مقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماله مهية
اخرى غير معنى المضاف الذى هو المقولة وغير المضاف الذى هو من المقولة ، وذلك كالأب

فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولة قورا ابوته
مبهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا وقرسا او شيئا آخر .

اما الابوة فليس لها مبهية الا هذه المبهية المعقولة بالقياس فبهنا ثلاثة امور :

١- سببها : ما يعمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا لوليا لاصدقا متعارفا كما

في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى المقولات المصغر .

٢- ثنائيتها : ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا ، وهو

الذي يعمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية

٣- ثالثها : مبهية اخرى تمت الجواهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها

مقولة المضاف او نوعه ، حملا بالعرض كعمل الابيض على الانسان، فهكذا ينبغي ان

يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يشرعوا لبيان الفرق بين نفس المقولة ومباهاو نوع

منها بل اقتصر على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعرضها .

والذي يقال الشيخ : ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضا مضاف لان شئ

معقول المبهية بالقياس الى غيره ، واذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة

المضاف الذي ليس هو المقولة ، فلا يكون بينهما فرق .

القول : الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يبر عنه بانه معقول المبهية

بالقياس ، كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يبر عنه بانه المبهية التي اذا

وجدت كانت لافى موضوع ، فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف

ولما الشبهة فهو امر لا يمتك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب

عنه ، لكن الشبهة التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الاشبهة عامة لا يتحصل

الا بكونها اضافة ومضافا لا كالابيض ، اذا اريد به شئ غير البياض وصف بالبياض .

فاننا لو جعلنا المشتق اسمه من الاعراض وارادنا بالشبهة الشبهة المفهومة في

المشتق من حرف اللام اذى او الهيئة الاشتقاقية ، لسات المقولات غير متناهية ولهذا

لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة ، بل المضاف الذي لا مبهية له سوى

كونه مضافا .

فلو قال احد: ان الاضافة ايضا شيء معقولة مهيئة بالقياس الى الغير فوجب ان لا تجعل مقولة .

قلنا : ان الشيئية المعمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تعمس لها الا يكونها مضافا .

واما القيشية التي تعمل على المعنى الآخر ، فانه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بامر آخر وهو كونه انساناً او داراً او شيئاً آخر ، ثم يلحقه بعد ذلك التخصص بالاضافة ، فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بينه الابوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية .

فصل (٥)

في ان الاضافة هل تكون موجودة في الخارج ام لا

واعلم : ان كثيراً من الاشياء ماهي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و مهية الجنس و الفصل في البسيط (١) فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ، ومن هذا القليل الاضافات والنسب ، فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احدهما الاشياء بحيث يعقل منهما معنى غير مهيأتها معقولا ذلك المعنى بالقياس الى غيره ، فالسقف مثاله وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحايط وكذا السماء لها وجود واحد وسمى يعقل مضممة السماء وهي جوهر ، و يعقل معها معنى آخر خارج عن مهيأتها وهو معنى الموقبة ، و معنى كون الشيء موجوداً ان حده و معاء ، يصدق على شيء موجود في الخارج .

١ - تخصيص البسيط لان مهية الجنس والفصل في المركب موجودة في الخارج بوجود.

مستقل وان كان باعتبار كونها مادة وصورة، فتدبر .

صدقا (١) خارجيا كما هو في القضايا الخارجية ، كقولنا الانسان كاتب او ايض ، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا : السماء فوق الارض وزيد اب ، وهذا بخلاف الامور الذهنية ، كقولنا : الحيوان جنس والاسان نوع ، فان الجنسية والنوعية وما شبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعميان ، بل في الادمان .

وبهذا يعلم صناديق من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعميان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والعزمية واحتج عليه بامور :

الاول ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل ، لانها تكون لامعالة موجودة حينئذ في محل ، فكونها في المعلى شيء وكونها في محليها شيء آخر ، فان الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المعلى اضافة اخرى ، والكلام فيها كالكلام في الاول ، ويلزم منه التسلسل ، فاجاب الشيخ عنه بان قال : يجب ان ترجع من حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق

فمقول : المضاف هو الذي له مية مقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعميان يكون بحيث مية اما يعقل بالقياس الى غيره ، فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعميان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعميان موجود

ثم ان كان في المضاف مية اخرى فينبغي ان يجرده ماله من المعنى المقول بالقياس الى غيره ، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس الى غيره وغيره اما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى ، وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه ، بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة

١ - فان قلت : الصدق الخارجي يقتضي كون الاتصاف خارجيا واما كون الصفة موجودة

في الخارج فلا فان ثبوت شيء لهي على ظرف ، لا يقتضي ثبوت الثابت فيه كما في قولنا زيد ماضى قلت بل يقتضي ثبوت الثابت فيه في الجملة وان كان ثبوتها ضعيفا غير مستقلا وقدر تحقيق ذلك في الامور

الخاصة فله بر .

(اسماعيل وه)

بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى، فينتهي من هذا الطريق الاضافات ، واما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب ، وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا عن المضاف لزوم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ماهو مضاف اليه بلاضافة اخرى ، فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون ابوة مضاف لذاته

هذا ما قد له في الهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين : بالمعارضة والحل ، حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيات الموحدة في الالهيات ثم دفع التسلسل من الوجه الذي يمكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها ، فدفع ههنا ، كما دفع هناك من انها تنتهي الى ماهو مضاف بذاته ، لا باضافة اخرى عارضة :

١ اما الاضافات المختلفة المعاني : فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة ، مخالفة لها بالمهية لادمة اياها حتى يلزم التسلسل ، ولا يندفع ، فان اضافة الابوة وان لزمها في الوجود اضافة العالية والمروض ، لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها . وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لانهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متمثلة او متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل .

الحجة الثالثة : مامر من كون اضافة التقدم والتأخر لو كانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا

والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد ، اما ذلك شأن معية الآيات والآيات ، بل معيتها اتصالها في الوجود الواحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه ، كما ان وحدة العدد عين كثرته لشهره من الاشياء .

فصل (٦)

في نعو وجود المضاف في الخارج

واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه :
مما : ان الاضافة لو كانت موحودة ، لكنت مشاركة لسائر الموحودات في الوجود ، ومتمايزة عنها بخصوصية ، وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية ، لم يوحده الاضافة في الاعدان ، فيكون ذلك التقيد (التقييد خ) سابقا على وجود الاضافة ، لكن التقيد هو نفس الاضافة ، فادأ لم يوحده الاضافة الا بوجود اضافة قبلها ، وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة ، فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها . ومنها ان الوجود من حيث هو وجود ، اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا ، فان كان مضافا فكل وجود مضاف ، وليس كذلك ، وان لم يكن مضافا فلاضافة لو كانت موجودة ، فهي لا تكون مضافة من حيث انها تكون موحودة ، فالوجود من حيث هو موجود غير مضاف ، والمضاف من حيث هو مضاف غير موحود وهو المطلوب .

ومنها : انه لو كانت الاضافة امراً وجوديا لزم ان يكون الباري حل مجده محلا للحوادث ، لانه مع كل حادث اضافة بانه موحود معه ، وتلك المعية (١) ما كانت حاصلة قبل ذلك ، ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث ، فيكون جسما او حسما ، تعالى عنه علو كبيرا

وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها :
هو ان وجود الاضافة ليس وجودا مابين الوجود سائر الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرأ او عرضا بحيث اداعقل عقل ممتشيء آخر هو سحر وجود الاضافة .

١ - لا ينبغي عليك ان مية الواجب مع الاشياء مية قياسية غير زمانية مستمرة مربية

ولا يكون للاشياء بالنسبة الى جنابه نفس وتسم وان كانت في ذاتها ويعيال انفسها كذلك .

لأنهم .

(اسماعيل د.)

فالعلة كالعقل مثلالها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي، وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف، فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض .
وانما قلنا: بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر اليها عما سواها، وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير، بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر، لكن الفرق بين مهية الجوهر الذي هو العلة، وبين علية و اضافته بالمهية والحد، فان حد الجوهر غير حد المضاف، والفرق بين وجوديهما بالاعتبار، فالوجود الجوهرى اذا اخفى نفسه كان حوهرًا و اذا قيس الى غيره كان مضافًا، فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو وجود المضاف .

وبالجملة : ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا باشياء كونها بحيث يكون لها مقياس الى غيرها ، فوجود السماء فى ذاتها وجود الجوامر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات .

و كذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويا لشيء او اعظم او اصغر منه ، واما وجوده بحيث يكون بالعمل مساويا مثلا هو وجود المساوى ، فوجود المساوى غير وجود الكم ، لان المساوى لم يبق مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر .

واما النوع من الكم ، فهو ابدأ بحال واحد فى نفسه لا يتغير ، فوجود واحد يصلح لار يصير وجوداً لاضافات كثيرة كالواحد مثلاً له وجود فى نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين ، وثلاث الثلثة ، وربيع الاربعة ، وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب فى الواحد بما هو واحد ، فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين :

احدهما : ان يعتبر ممدمروضه كمجموع الجسم والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوى او الكيف الموافق .

وثانيهما : ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا في العقل كعارض واحد ، وهذا هو تنويع الاضافة و تحصيلها فان كون المساوى مضافا ليس ككون الكم مساويا او مضافا ، فالمساواة موافقة في الكم (اتفاق الكم خ ل) وهي غير الكم الموافق ، وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف الموافق

وبالجملة المضاف الذى هو المقولة والجنس الذى هو للمضافات البسيطة (المضاف البسيط خ ل) وفصل نوعه الذى هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر ، بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اى في ذلك النوع امرا واحدا .

فان قيل : ان المساواة والمثابه اتفقتا في موافقة ما ، واختلفتا في التخصيص بالكم ، او بالكيف ، فيكون المساواة والمثابه ، اما من نوع واحد وقد قلتم : انهما نوعان متباينان او هما متمايزان بالكم والكيف او باضافتين آخريين ، فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا ، هذا خلف ، وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع من مقولة اخرى ، والكلم محال او يكون فصل الاضافة التى هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية ، لانفس الكمية والكيفية ، فيكون فصل الاضافة اضافة ، وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الاضافة الاولى ، فيعود المحذورات حذرا .

اقول : الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مقايير له بل بمعنى قسبه اليه نسبة الثعين الى الابهام ، فان الاتفاق اذا تحصل بانه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة أخرى ، بل تحصل وتنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه

وهذا كسائر فصول الاجناس ، فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي المدرك هو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لانه الناطق ينضم إلى الدرك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك إلى النامي و النامي إلى الجسم والجسم إلى الجوهر ، والعلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة وإذا تقرر هذه المعاني فليرجع إلى حل الشكوك .

أما الأول : فمنها ان وجود الأضافة مشارك لسائر الوجودات فسي الموجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لانسلم ان ذلك الامتياز لابد ان يكون بقيه رايد ، فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها ، اذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في امر انتزاعي عقلي ، اذ ليس لعقايق الوجودات بماهي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيود زائدة .

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قبلها كحال فصول الجنس فليس تنقييد الجنس يفصله كتنقييد الشيء بامر زايد عليه حملا ووجودا حتى يقع بينهما اضافة هي نفس التنقييد او اضافة أخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى و المفهوم ووجودا هو وجود واحد بسيط في الخارج

وأما الثاني : فنقول : ان الموجود في نفسه اماممكن او واحد او جوهر او عرس وكونه بحال وبعون الوجود اذ اعقل يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف ، فكل وجود من حيث وجوده يلزم ان يكون مضافا ، بل من حيث كونه على نمو آخر مخصوص ، فان الحيوان في نفسه اذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من صفة مادته حيوان آخر وجود آخر .

فالاول : نوع من مقولة الجوهر ، وهذا نوع من مقولة المضاف .

واما الثالث . فنقول : ليس للاضافة وجود متقرر كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب اتصالا وتغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية من تجددها وزوالها قديكون بسبب تحدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات لطرف الآخر ، فان سيرورة احد في المجلس قاضي الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ، ورابع الاربعة ، وهكذا ، لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتصرفة ؛ وكذلك تمرر الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا لافي ذاته ولا في صفاته الكمالية وقهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قمنا فيه صعب .

فصل (٧)

في ان تحصل كل من المتضائقين كنحصل الاخر ان كان

جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صفا فصف وان شخصا ف شخص

فالابوة اذا اخذت مطلقة فياذاؤه البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة بوجبة فبذاته بنوة كذلك ، واذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية ، ولكن يجب ان يعلم ان ذلك اما يطرده اذا كان التحصيل تحصيل لا لاضافة ، اما اذا كان تحصيل لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المصاف المقابل له ، فان من الموضوعات الشخصية ما يضيف الاضافات كما يقال ابن هذا الرجل ، فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الريادة عليه بل ابوة زيد لعمرو يتعين بتعيينهما جميعا ، وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يحالف ما قلناه لكن هو مثله ، وان كان لا يصح ان يقال لزيد ابوان او امان ، لان ذلك بسبب خارجي لا ان الاضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر ، بل في بعض يحتاج الاضافة في التعيين الشخصي الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بتعيينهما كجوار زيد لعمرو (١)

(١) يعني ان جوار زيد لعمرو ليس من قبيل ابوة عمرو لزيد فانه يكفي لتعيين الابوة

فانه لا ينشخص بتعيينهما بل يحتاج الى تعيين داريهما مع تعيينهما ، فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوى وادنى منه كالمساوى فى السطح وبعده المساوى فى الشكل كالمثلثين وبعده ما فى المثلثين القائم الزاوية و اخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه بحصيلات هضبة .

واما التحصيل الصنفى : فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب ، لولم يكن لم يبعدان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل العاكر .

فصل (٨)

فى تقسيم المضاف من وجوه

منها : ان من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين كالأب والابن وكالضف والنصف وكالعقد والمجذور ، ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوى والمساوى والاخ والاخ والجار والجار .

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضف ، ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود ، منه ما يكون مبنا على محدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ، ومنه ما ليس محدودا ولا مبنا على المحدود مثل الزايد والناقص

ومنها : ان المصافين اما اثنيان غير محتاجين فى عروض الاضافة الى اتصافهما بصلة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر

— وتقع هضباتهما ولا يمكن لتعيين المجاورة بينهما غير متميزة لانها يصدق مع اتصال دار احدهما بدار الآخر ومع الفصل الى اربعين دارا فلا بد فى تعيين المجاورة التى بينهما تعيين داريهما
(اسماعيل وه)

وأما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة منركة لأجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما مثل العالم والمعلوم فان لعالم يحصل في ذاته كعبية هي العلم صار بها مضافا ، والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما .

هذا ما يستمد من كلام الشيخ وعيره ، ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه .

ومنها ما قال الشيخ في الشفاء : يكاد يكون المضافات محصورة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة . فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو طاهر واما من القوة فكالعالم والقاهر والمابع .

واما التي بالفعل والانفعال فكالابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله من صعوبة .

ومنها ان المضاف عارض لجميع الدقولات في الجوهر كالات والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما المتصل كالتطيم والصغير واما المتصل كالكثير والقليل وفي الكيف كالحار والبارد وفي المضاف كالأقرب والابعد وفي الابن كالعالي والسافل وفي المتى كالقديم والحدث وفي النصفة كالاشد انتسابا وانحاء وفي الملك كالاكسى والاخرى وفي الفعل كالقاطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسحبا وتقطعا والاضعف .

فصل (٩)

في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف أم لا ؟

واعلم ان المضاف بما هو مضاف طسعة غير مستقلة الوجود بنفسها كمتابن ،

فهي تابعة في جميع الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتصادم والتقدم والتأخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض للموضوعات الاضافية بالذات ولاضافاتها بالعرض ، ومن هذا القبيل التضاد ، فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرء تضاد بالتبع ، واما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح .

و اعلم : انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانته : « ان العظيم لا يضاد الصغير » ما يشعر بان التضاد لا يعرض للاضافات ويبين ذلك بوجهين :
احدهما : ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضافات بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد ، وذلك لانا قد نجد طبائع الاصدار لا يتضاف وتجد كثير من المتضائفين لا تضاد بينهما ، كالعلم والمعلوم والجوار والجار .

ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب التضافات فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضاف فيه ، فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضافا بقي ان يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضاف هو موضوعات التضاد ، فثبت ان المضادة لا يوجد الا في موضوعات غير متضاف .

و الثاني : ان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها ، فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضة .

ثم انه قال في باب الاضافة : ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضمنية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الضمنية عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جارية تعرض لهذه الاضافة تضاد ، وكذلك الحار لما كان ضدًا للبارد كان الاحر ضدًا للابرء ، ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما اشرقا اليه ،

فيحصل كلامه على ان في التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالاً وإثباتاً لها من

جهة اتباعها لبعض موضوعاتها ، فالشيخ اطلق القول فى باب الكم ان الاضافات لا تتضاد و عنى بذلك انها لا تنهدا استقلالاً لانها لا تنضاد معها فى مواضع اخرى غير انواع الكم وافراده .

فاذا تبين هذا فنقول : وهكذا القياس فى قول المضاف الاشد والاصف والا مزيد والانص مكل مقولة يقبل شيئاً من هذه المعانى يقبله المضاف شعبة موضوعه بهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا بأس بذكر احكام لبعض اقسامها .

فصل (١٠)

فى الكلى والجري والذاتى والعرضى

مفهوم الكلى وصف اضافى عارض للمهيات وهو اشتراكه بين كثيرين ، وما من مهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرصه هذا الوصف ، وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند حدوث افرادها وهذه الكلية الاضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بها ، وذلك ان الكلى قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ، و مرادنا هذا نفس هذا الوصف الاضافى وكذلك الجسمية وصف اضافى عارض لبعض المهيات ، فالجس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع المعارض والمعروض .

فالاول يسمى جساً طبيعياً والثانى مطلقاً والثالث عقلياً (١) والاول (اى المفهوم الكلى) مضاف بسيط ، والثانى مقولة ، والثالث مضاف مركب وهذا الكلام فى النوع والفصل والخاصة والعرض ، وهذه الاضافات كلها ذهنيات .

١- اى الاول يجب ذكر اقسام الكلى وهو المادى وكذا الذاتى وهو المعروض والثالث

هو المجموع الامر كجسم المادى والمعرض وقوله مقولة اى مقوله من المقولات المعرف للمعرض واحد، نها ، فتدبر (اسماعيل ره)

إذا عرفت ذلك فنقول : الكلى التى هو المعنى الاضافى جنس لخمس أنواع : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض ويراد بهذه الامور مفوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها ، بل نفس هذه الاوصاف الاصافية ، ولأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها و صار كالجنس لطبيعى ، و كل من الخمسة نوعا لها و ان لم يكن بالقياس الى افراد طبيعة موضوعه كذلك بل كان جسما او فصلا او غيرهما ، فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين انحصين تحت اعم واحد .

وإذا قيل : ان النوع مندرج تحت الجنس . وان الفصل والجنس داخلان فى مهية ماعنى به اوصاف النوعية تحت وصف الجنسية ، ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل فى مهية النوع اوفى وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع النوعية اى النوع الطبيعى مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل فى مهية اذا كانت مركبة طبيعية جنسية اى مهية موصوفة بانه جنس .

و كذا الكلام فى الفصل ودخوله فى النوع و اما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقیقة متباينة تحت جنس واحد ؛ هو الكلى بما هو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض اضافى على معروضه ، ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم جنسى على مفهوم به .

فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تغطى لها ، لان الجهل بها و الاغفال عنها يوجب الغلط كثيرا ، فان الكلى مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التى من شأنها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية ، وقد يعنى به الطبيعة التى تعرض لها الكلية ، وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين ، وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها ، لاهتد المادة و الاعراض بل تلك المادة و الاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعانى كلها غير الكلى بالمعنى المنطقى .

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثانى ، والرابع منها فى الاعيان ،

واختلعا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المعارضة الأفلاطونية ، وقد سبق منا ان الكلية الطبيعية غير موجودة بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البيان الافلاطوني وشيدنا قواعد ذلك بعد الامراس .

ومن جملة اقسام المصاف الكل والجزم واصافتهما غير اضافة الكلية والجزمي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه :

احدها . ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلية من حيث هو كلي فلا وجود له الا في النفس .

والثاني . ان الكل بعد ما جزائه والكلية لا يعد بجزئياته .

الثالث : ان الكلية قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما للجزم .

الرابع : ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزم ، واما طبيعة الكلية فانهما تصير بهما جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذه الانسان .

والخامس . ان الكل لا يكون كلا لكل جزم منه وحدة و لكنى كلي لكن جزئي وحمه لانه محمول عليه .

السادس . ان اجزاء الكل محصوره غير متناهية وجزئات الكلية غير متناهية

ومن جملة اقسام الاضافات ، النام والناقص والمكمل وفوق التمام ، وهم هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصله له وهو الكامل ايضا وهو المقول على اشياء كثيرة .

فتارة يقال : للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوحده شيء من العدد يكون قد حصل له والمجهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلاثة وهم ، وكون الثلاثة تامة لان لها مبدءا ووسطا ونهاية ، والعلة في ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عددته اذ يوحده عدد اربعة ما ليس فيه . بل انما يكون تاما في العشرية او في الخمسية .

واما من حيث هو مبدءا ومنتهاى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شأنه

ان يكون بينهما وهو الواسطة ، و قس على ذلك سائر الاقسام وهوان يوجد المبدأ أو الواسطة فقط أو العكس ولا واسطة ، ثم من المحال ان يكون مبدئان في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الاعددين وكذا القول في المنتهى .

واما الوسائط ، فقد يجور ان يكون كثيرا لان جعلتها في انها واسطة كشيء واحد ، ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية و النهاية والتوسط غاية التمام ، واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة .

فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء ، وتارة يقال : تامة لمقادير كما يقال : فلان تام التامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله ، اذ المقادير لا تعرف الا بالتعديد الذي يلزمه التقدير ، وتارة يقال للكيفيات والقوى : انها تامة ، مثل ان يقال : هذا تام القوة ، وتام الحس ، وتام العلم ، وتارة يقال : تمام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل ، وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره .

واذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره ، فهو فوق التمام ، لان فيه الوجود الذي يسمى له بكماله وقد فضل عنه وجود غير ما يضاف وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الواجب الوجود .

واما العقول : فهي تامة بالتفسير الاول و غير تامة بالتفسير الثاني فمن الممكنات الفاعلات الهويات معدومة في حدود ذواتها ، و اما الذي دون التمام فهو قسمان :

احدهما : الممكنى و هو الذي اعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للساويات . فانها انداقي اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالعلم البشرى فينابل مكملها ومعلمها و مخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلي قياس غير مباين الوجود لوجوداتها ، وكذلك حال نفوس الانبياء عليهم السلام ، لانهم ايضا مكتمون حيث اعطاهم الله ما به يتمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله

كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه ، والاحر التاقيص وهو الذي يحتاج الى امر خارج
يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد .

والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار ، فانها متفارقة المعاني وديت
بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما ، و
الكل والجميع من شرطهما ذلك .

واما التمام والكل فيما فيه كثرة ، فهما متحدان في الموضوع والفرق بينهما
بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل و بالقياس الى مسالا يبنى شيء
خارجا عنه تام .

فان قلت : فما معنى قول بعض اساطين الحكمة : و التحقق ان الباري كل
الاشياء ، وقد تقرر ان كون الشيء كلا لا يد فيه من حضور كثرة في ذاته .

قلت : ذلك معنى غامض حتى يلزم من بساطته واحديته ان يكون بحيث لم
يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بداته ، و مع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه
شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة .

المقالة الثانية

في بقية المقولات وفيه فصول :

فصل (١)

في حقيقة الـابن

عرف الـابن بانه هو كون الشيء حاصل في مكانه و يسمى ان لا يكون نفس
سبة الشيء الى مكانه و الا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا و هيئة يعرض له
لاضافة الى مكانه .

وربما قيل : كما ان السواد له مهية و اضافة المحل عرض لمهيته ، فكذلك
لـابن له مهية و كونه في المكان اضافة عارضة (١) لها وهو ليس بشيء ، فان كون الشيء

١ - اضافة الى المكان ليس عارضا للمهية الـابن بل انما انتمى للجسم بسبب مهية لـابن -

في المكان ليس ككون السواد في المحل ، فان وجود السواد بعبه هو وجوده في المحل لا امر ابد على وجوده ، و ان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية اما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع ، وهذا بخلاف كون الشيء في المكان ، فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امراً زائداً على وجوده في نفسه و الا لم يكن صفة رائدة على هذا الجوهر الجسماني ، ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود آخر ولصار المعلوم بعبه معاداً فليس كون الشيء في المكان كونه في الأعيان ، فان كونه في الأعيان نفس وجوده و لو كان كونه في المكان وجوداً له لكان كونه في الزمان ايضاً وجوداً له ، فكان لشيء واحد وجودات كثيرة .

اقول: و يمكن ان يقال : ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقاً وان كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا امراً زائداً عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه ، فذلك الامر الزائد نسبه الابن او المتى . و كل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدء اضافة المكان او الزمان .

وقد استدلل صاحب المسائل : على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الأعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها ، فلو كان حقيقة الوجود هي الأعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ، و حيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه .

اقول هو منقوص بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ماد كره به فيرم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم مادياً و كون العقل مفارقاً و كون الحيوان

— قاضية الجسم الى المكان اريد على وجوده في نفسه بخلاف اضافة السواد الى الجسم فانه غير

وجود السواد في نفسه ثم اضافة الابن الى الجسم كإضافة السواد الى الجسم ، فافهم

(اسماعيل ٢٠)

حساسا بامور رائده على نفس وجودها وليس كذلك .
 ودفع مادكره بان الوجود المطلق الكلى كما امر مراراً امر شككت عرصى
 لافرده وليس لحقيقة الوجود طبيعة كلية بسوعة او جنسية مشتركة بين جميع
 افراد الوجود .

فصل (٢)

فى تقسيم الابن

و هو من طريقين احدهما ان من الابن ما هو اول حقيقى و منه ما هو ثان
 غير حقيقى .

والاول : كون الشئ فى مكانه الخاص به الذى لا يسمه فيه غيره معه ككون
 الماء فى الكوز .

والثاني : كما يقال فلان فى البيت فان البيت بسمه وعبره فليس جميع بيت
 مشغولابه وحده وابعده منه كونه فى الدار وبعده البلد ، ثم العراق مثلاً ، ثم الاقليم ،
 ثم المعموره ، ثم عالم العاصر ، ثم العالم الجسمانى ، باعتبار ان يحويه المحدد للجهات ،
 وهذا هو الغاية ، فان كون الشئ فى العالم مطابقا ليس بابى اصلا .

الطريق الثانى : ان الابن من جسى وهو الكون فى المكان و من نوعى و
 هو الكون فى الهواء او الماء او فوق او تحت و من شخصى ككون هذا الشخص فى
 هذا الوقت فى مكانه الحقيقى ، وقد يقال : انه لا بد لكل ابن شخص حقيقى من صفة
 فائمة بالمتمكن هى علة ذلك الابن .

واعترض عليه صاحب المباحث : بان هذا باطل ، لان تلك الصفة اما ان يكون
 ممكن الحصول فى المتمكن عند ما لا يكون فى مكانه الحقيقى المعين او لا يكون ،
 فان ممكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون فى المكان المعين ، والا لزم تحلف
 لمعلول عن عته و ان لم يكن ، فحيث يوقف حصولها فى المتمكن على حصوله

في ذلك المكان المعين ، فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال .

اقول . فيه نظر من وجهين : احدهما : ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزء من العلة او معداً او شرطاً ، فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة .

وثانيهما : ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الاعد كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم ، والفرق بين المعيين كالفرق بين القضية المشروطة ، مادام الوصف ، والمشروطة بشرط الوصف ، والثانية انحص من الاولى ، والاعم لا يستلزم الاخص ، فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة ، وتلك الحركة ضرورية على ذلك الوقت باسائها المؤدية اليها في ذلك الزمان ، وليس ان الكتابة او جيت تلك الحركة بل العكس اولى ، فان وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج .

فصل (٣)

في تنمة احوال الاين

فمنها : انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز ، وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ، ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان .

ومنها : انه يقل الاشد والاضعف ، لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين لان كون الشيء في مكانه لا يكون اشدهم كونه في آخر في مكانه ، لان مفهوم الحصول في المكان لا يقل الشدة والضعف بل انما يقل الجسمان الاشد والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق او التحت او فيهما (غيرهما خل) كالجسمين ! اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الاخر ، اى كان اقرب الى الحد الذي هو المحيط ، فهو اشد فوقية من الاخر .

فقد ثبت من هذا : ان الأشد والانعص لم يتطرق الى نفس الأين بما هو اين بل الى نوع مه و هو الفرق او التحت ، و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ، ن ذلك الأشد والأضعف انما هو في اضافة عارضة للاين ، وهو الموقية و التحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للأشد والأضعف لذاتها .

فصل (٤)

في حقيقة متى وأنواعه

من جملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد او في حد منه فان كثيراً من الأشياء يقع في اطراف الأزمنة ، ولا يقع في الأزمنة مع انه يسئل عنها بمعنى كالوصلات و المماسات و ساير الأشياء الواقعة لوقوعها في امر له تعلق ما بالزمان (١) و حال هذا الكون بعينه حال ما قبله ، و امر متى العام و الخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق ، او زمان خاص او (زمان - خ) شخص .
فمنه ما هو متى حقيقي ، وهو كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنومه ما هو ثان غير حقيقي ، و هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اول اليوم او في الشهر ، او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الابن ، و الفرق بين البابي ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك به الكثيرون .

واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك به كثيرون ، هكذا قيل و ليس بسديد ، فان عدم الشركة في المكان الحقيقي اما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما

١- في ان نفس النسبة الى الزمان اوجدت له او ما يتعلق به ليس متى بل متى امر

(اسماعيل ده)

أو حقيقة يدر من لاجاء هذه الاضافة للمشي والزمان .

ان لكل متمكن اينا يخصه ، فكذلك لكل حادث متى يخصه ولانكون مشتركة بينه وبين غيره . ولذا قيل لكل من الزمان والمكان اسوة بالآخر .

ثم قالوا : ان الامور التي لهامتى بالذات هي الحركات و المسحركات لامتى لهامس حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وجواهرها في الزمان بالعرض .

اقول . ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة ، فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والاضااع و الايوان التدريجية الوجود لها اكون تدريجية ، والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون ، لا الكون التدريجي ، فهي معنى نسبي اضافي ، وقدم ان المعنى الاصافي لا يوصف بالزيادة و النقصان و الاشد والانقص الا بالعرض ، فالمتى انما يلحق لولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات ، وثانيا لمهياتها ، واما الحركة ، فلان تدريج لها بل هي عين التدريج ، فلامتى لها بالذات بل بالعرض .

واعلم ان من انقصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم و التأخر ، فيلزمه من جهة الانقصار على هذا التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم المنصري ايضا زماما بنفسه ، فبحناح الى التقييد بامر آخر و هو ان يوجد في الحد مقدار حركة العلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدّها .

فصل (هـ)

في الوضع

وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام و لقعود وليس هو النسبة ، وذلك لادانسة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه السب

هو الوضع كما مر .

وقد مرت الإشارة ايضا الى ان هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة ، وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم ، فان هذا الوضع يعتبر فيه نسب الاجزاء الى الحاوي والمحوى والجهات الخارجة و . الوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ، ولكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل (١) به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط ، فان هذا الاين لو كان اثنا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى ، والذي هو نفس المقولة ، فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست ايونها ما يصادف بعضها الى بعض على وجه يقال لبعض منها ايها اي من الاخر

ولم يفرق بينهما بان احدهما للمقدار والاخر للجسم الطبيعي فنقول : ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار لم يصح لفروض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار .

و الحق عندنا : انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم و الوضع الذي يوجد في الكم و اطرافه ، لان مجرد كون الشيء كميا ومقدارا متصلا لا يكتفى لقبوله الإشارة الحسية ، بانه ههنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات ، انما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترابه بالمادة القابلة للافعال والحركات والاختلافات ، فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا و اطلقوا الحس ، و ارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والشخص كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس اليها . إشارة

١- اعتبار الاتصال لاخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا وقائدا لاخراج الرمان فان

الكم الذي لموضع هو الخط والسطح والصم التعليمي

(اسماعيل دة)

الامع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذاتهاية مقدارية ، وذا اجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكره من كونها على وجه يقال لكل منها اين هو من صاحبه ويتصور له ايضا شكل من غير ان يكون للشكل اين . وله ايضا سطوح و خطوط لها اوضاع بمعنى آخر و للخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية .

وبالجملة فكما للعقل اشارة وللحس اشارة غيرهما فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تلك الاشارتين ، وللعقل وضع يختص بالعقليات والكمليات ، وللخيال وضع يوجد للاشباح الإدراكية ، وللحس وضع يختص بالماديات ، سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير ، وكذا الوضع الذي جزء المقولة لا يوجد الا في هو اوضاع المادة .

فان النقطة مالم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح مالم بقا في المادة القابلة لم يكن اجزا لهما بحيث يصح ان يقال : يعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر .

ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع وقد يكون بالفعل ، وقد يكون بالقوة ، والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك ، فان حيزيهما متمايزان بالفعل ، واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت ، فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا . واما الذي بالقوة ، كما يتوهم قرب دائرة الرمح الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل ، ادلا دائرة بالفعل فلا وضع الا بالتوهم او بالقوة ، والوضع ما يقع فيه التضاد والشدق والضعف .

اما التضاد : فكون الانسان راسه الى السماء ورجله الى الارض مضادا لوضعه اذ اصاب معكوسا والوضعان معيان وجوديان متماثلان على موضوع واحد من غير ان

يجتمعان ، وبسببهما غاية الخلاف ، وكذا الحال في الاستلقاء والابتطاح .

و اما الشدة فكلاشدة انحناء او الاكثر انحناء .

فان قلت : اليس قلتم في مباحث الكيف المحتصر بالكم ، انه لا يقبل التضاد ولا الشدة ، وحكمتم بان استدارة الخط او تحديق السطح لا يشتد ولا يضعف ، فهبنا كيف يحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير .

اقول : نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك الاوضاع ، فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع ، ادلا مادة هناك حتى يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرها في مادة مخصوصة ، لانه يصير حينئذ واقعا تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك ، فلانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي ، وهذا من مقولة الوضع دون ذلك . فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون .

فصل (٦)

في الجدة

ومما عرفت في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بأكمله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط مثل النسلح ، والنقص والتعمم ، والتختم والتنعل وينقسم الى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالنسلح والنقص وقد يعبر عن الملك بمقولة «له» فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد فهي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح ، لان هذا من مقولة المضاف لا غير .

فصل (٧)

في مقولتي ان يفعل وان يفعل

اما الاول : فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات مادام السلوك في هذا التأثير التجدي كالنسخين مادام يسخى والتبريد مادام يبرد .
واما الثاني : فهو كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات مادام كونه كذلك مثل النسخن والتسود .

فاذا فرغ الفاعل من فعله او المنفعل من انفعاله وبالجملته عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتاثر لا يقال ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي النسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل وبان يفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل و الانفعال قد يقالان للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد ككون الاري فاعلا للعالم و كون العالم متفعلا عنه ، و ليس في ذلك حركة لافي جانب الفاعل ولا في جانب القابل (١) بل وجود يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان،
واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه و للمنفعل عند انقطاع تحريكه كالقطع في نهاية الحركة و احتراق الثوب بعد استقراره ، فهل تكونان من هذين البابين ام لا .

فمقول : هما من حيث تخصيصهما بانتهما في نهاية الحركتين يصح عددهما من هاتين المقولتين ، وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذالم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين

١- اي من حيث المفهوم واما من حيث الحقيقة فواجب فيه الذي هو رحمة للمالمين ويقال له المعية والرحمة الواسعة والحق المخلوق به والنفس الرحمانى الى غير ذلك من الالفاظ ، فانهم .
 (اسماعيل ر .)

التضاد والاشتداد .

و اما التضاد : فالتبويض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد ، كما ان البياض ضد السواد ، والسخونة ضد البرودة .

واما الاشتداد : فان من الاسوداد الذى هو فى السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذى هو فى الغاية من اسوداد آخر ، وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منها (منخ ل) وهذا الاشتداد والنقص غير العدة والنقص اللذين فى الكيف كالسواد ، فانهما يلحان بالقياس الى السواد تصدبل بالقياس الى الاسوداد الذى هو عبارة عن الحركة الى السواد ، فان السلوك الى السواد غير السواد هنا ما قيل .

واعلم : ان وجود كل منهما فى الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة ، فانه يعينه معنى الحركة ولا يضا وجود كل منهما وجودا لمقولة التى يقع بها التحريك و التحريك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي او الموضع كالجلوس و الانتصاب ولا غير ذلك ، بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات اتماما يؤثر او يثاثر ، فوجود السواد او السخونة مثلا من حيث انه سواء من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر او يحصل من تدريجى آخر هو من مقولة ان يفعل او ان يتفعل .

واما نفس سلوكه التدريجى اى خروجه من القوة الى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل او فى جانب المتفعل فهو عين الحركة لا غير ، فقد ثبت فهو وجودهما فى الخارج وعرضيتهما .

فصل (٨)

فى دفع ما اورد على موجوديتهما

قال صاحب المباحث فى هذا المقام : عندى ان تأثير الشيء فى الشيء يستحيل ان

يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر كذا تأثير الشيء عن الشيء وهو قابلية يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقول

أما التأثير فلو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر يصادف ، فيكون تأثير ذلك المؤثر (١) في ذلك التأثير زائداً عليه ، وسقط الكلام إليه ويصير إلى التسلسل وهو محال ، وبتقدير أن لا يكون محالاً فلا إرغام حاصل ، وذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مترتبة ، فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقية

فإن تلاققت بمعنى أن يعرض مؤثر ومثله لا يتخلل بينهما ثالث فحينئذ واحد مؤثر لا يكون تأثيره زائداً على ذاته وذات أثره ، فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع ، وهكذا أمور دائمة على ذاتها وذات آثارها .

وإن لم يفتلق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخلل بينهما ثالث ، فهذا نفى للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثراً في ذات آخر وأما القابلية فلو كانت ثبوتية يعبرى الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمعدود بينهما .

قال : فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية و المتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتين ، ومن عرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفاً ثبوتياً يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصاً .

أقول : هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسئلة الوجود و زيادته على المية وإن لكل مية نوعاً خاصاً من الوجود والمميات ، كما أنها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود ، لكن وجود بعضها قد يتحد

١- أنزل الماعل مؤثر في المتفعل بفعله ومؤثر في فله بداته لا ينفصل آخر وإشير إلى هذا

المعنى ما وقع من الحديث . خلق الأشياء بالمشية و خلق المعية بنفسها فلا أشكال ، فافهم .

(إسماعيل د)

بوجود الآخر ضرباً من الاتحاد ووجودية كل مهية أو معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في إثبات نمو وجود المضاف في الخارج بأنه في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أي كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر .

إذا تقرر ذلك فنقول : كما أن كثيراً من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر أو الكم أو الكيف وغيرهما وكذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك ، فيجزم بوجود هذه المقولات واحتسابها وأنواعها ، فكذلك يوجد في الخارج أمور كثيرة يعمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حد الأخرى ، فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية ، كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعيناً في ذهن ودون السلوب والمعاني السلبية .

وذلك لأنه لا معنى لوحد شيء في الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدق خارجياً كما في محمولات القضايا الخارجية .

وأما الكلام في أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر ليكونا من الأعراض أولاً ، فيكونا من الحواهر ، فذلك مطلب آخر .

ولك أن تقول في بيان عرضيهما : بأن لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور مهية أخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلاً أو متفعلاً ، فإن السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد ، أي لا يتحرك في سواديته ، فيكون أسوداده بسامر رائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه ، فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج أمر زائد على وجود السخونة .

وأما قوله : لو كان التأثير أمراً ثبوياً لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها

من مؤثر .

فمقول ان بعض الصفات و ان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها ، فان الجعل كما لا يخلل بين الذات والذاتيات فلا يخلل ايضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل الخارج موصوفاً بعد جعلها موجودة ، وكذلك لا يجعلها حارة بعد جعلها موجودة ، بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية ، مع ان وجود الحرارة غير وجود النار ، لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه .

فمقول : التأثير التجددي و ان كان امراً موجوداً في الخارج لكن من لوازم هوية بعض افراد المقولات ، فالحرارة المسخنة مثلاً قد لا يكون كونها مسخنة امراً زائداً على وجود ذاتها الشخصية وان كان رائداً على مهيئتها ، ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لا يكون منقراً الى جاعل آخر غير جاعل الذات ، بل ولا الى جعل آخر غير جعل الذات ، لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم الهوية غير منقراً الى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية ، فثبت ان كون التأثير التجددي موجوداً زائداً على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تأثير آخر ولا الى مؤثر آخر .

وكذا قوله : فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه غير مسلم ، اذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امراً زائداً على ذات المؤثر ان يكون التأثير الابداعي امراً زائداً على ذات الفاعل في الخارج ، بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع و وجود الاضافات قد علمت انها غير مستقلة في الخارج .

الفن الرابع

في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولى

فانها من عوارض الوجود بما هو موجود ، فمعى بها ان يذكر في العلم الكلى الباحث عن عوارض الوجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة و مطالب

أما المقدمة : ففى بيان مهية الجواهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول :

فصل (١)

فى تحقيق مهيتهما

اعلم : ان مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض .
فمقال الاول : قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذى يعمل عليه بالحقيقة .

ومثال الثانى : زيداعلى و زيدا يضر ، فان الوجود المنسوب الى زيد بعينه ليس منسوبا الى العلى و اليباض بالحقيقة بل يضر من المجاز بواسطة نحو علاقة للمعمول بالموضوع ، سواء كان عدميا او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدء المعمول منتزعا عنه او قالما به ، فالوجود فى القسم الثانى هو الموضوع و لكن نسب وجوده الى المعمول بالعرض و هذا النوع من الوجودية غير محدود فلنعرض عنه و نشغل بالوجود بالذات

فنقول : قد علمت ان كل موجود اما ان يصح ان يقال ان اتيته مهية بمعنى ان لاهية لادالا الوجود الصرف الذى لا اتم منه اولا يصح ، فالاول قد سلف بعض احكامه بحسب المفهوم وسأتى البحث عن بيان وجوده وادمافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غير مهية ، بالمعنى الذى سلف منا ذكره ، اى ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر ، وذلك لان هذا الموجود لا يخلو اما ان يكون فى محل لولا يكون ، والمراد من كون الشيء فى المحل ان يكون وجوده فى شيء آخر لا كجبره منه مجامعا منه لا يجوز مفارقه عنه .

و قد اشكل على التوم ههنا تفسير كون الشيء فى محل واستصوبه لما فى لفظه فى من الاشتراك والتشابه بين معانى كثيرة ، كما نقول فى الزمان وفى المكان وفى الزمن وفى الخارج وفى الغاية وفى الكل وفى الاجزاء وفى العام وفى الخصب وفى

الراحة ، وفي اللفظ فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مرادة بلفظة في والالصدقت على معنى مع ومن وعلى و غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرها .

وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ، ويخرج الاغيار ، وكما ان كلاما معينا مني والابن مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما ، بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ

فكذلك القياس اذا اضممت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال .

فهم يمكن ان يقال : ان استعمال في ، في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتغال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل . بدية /

فان قلت : لفظة في موضوعة لمعنى الاشتغال والاطاعة وهو يجمع الكل فيكون اشتركا معنويا ،

قلت : الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الطرفية وهو مختلف ، فان طرفية الرمان للحركة ليست كطرفية المكان للجسم ، وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء ، والفرض ان كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الفرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن ، وان كان المذكور ايضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق .

فاذا كان في المحل اشتركا لفظيا ، فكل ماد كروء من القيود لا يكون قاصلا معنويا وقيدا احترازيا ، اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي ، اذ ليس

فيه معنى واحد جنسي او عرض عام ، بل معاني متعددة ينصرف الى كل منها بقربة خارجية لفظية او معنوية ، فان طريق ازالة الغيبة باشتراك الاسم اما بالحد او بالرسم او بتقبي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لامن داته بل بسلب ما ليس هو مقصودا ، واذا كان الحال كذلك ، فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شايما فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظ في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع مساهلة ما ، بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى شيء بغيره كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المعاركات في امر معنوي فكان يمتاز اما بالشروع والمعاملة بالكلية فمن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان

واما بامتناع المفارقة والانتقال فمن الكون في المكان ايضا وفي النصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء ههنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل .

اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والآخر منعتا به ، فانتقض عكسه بالسواد واليباض وغيرهما ان كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب ، بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق .

وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق الجعلى ، و كقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر

ثم زادوا قيدا آخر عليه حين ماورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقى النقض بالنقطة والابوة وغيرها مما لاسراية فيه ، فالنجاء انتهى وجرد هذه الاشياء عن الخارج ، ولم يشبهوا لان لاختصاص لهذا الايراد

بالأطراف والحدود الخارجية بل التقض وارد بالخياليات والوهميات منها
وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرة شطرا من النقوض و الأبحاث الواردة
على التعاريف المذكورة للحلول .

واما الذي الهما الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال :
معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الانصاف ، لان لا يرد
التقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى و المبادئ العالية حسب ما هو التحقيق
من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده

وهذا التعريف سالم من النقوض والایرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض
والصور الحالة كلها و كذبه عن مائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول
ككون الجزء في الكل والعرض في الكلي ، و كون الشيء في الزمان و في المكان
وفي الراحة وفي الخصب كحصول الفحل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا هو كذا
حصول الوجود للمية ، لانه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجمل :
لاخلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل .

واذا علمت معنى الحلول فكفا علمت ان الحال معتبر لاهمالة الى معطه
اعامى وجود ذاته الشخصية وقوام مهيته النوعية لذاتها جميعا او في وجود ذاته الشخصية
درن حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من
غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المعصليين من المشائين
صورة .

فحينئذ نقول : لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى الوجود
الشخصي للحال ، سواء كان عرضا او صورة والانداز الافتقار من الجانبين بحية
واحدة ، وهو دور مستحيل .

فاللحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتخصا ، مية ووجودا فيسمى
باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده الشخصي الى الوجود المطلق العامي

للحال. باى تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيوالى فالمرض والصورة يشتركان في امرين معهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيوالى يشتركان في امرين معهما وهو مفهوم المثل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا، فهو اضافى صورة او عرضا في عرض انجاز ذلك لا بدوان ينتهى آخر الامر الى محل لا محل له، فيكون مقوما للجميع، فكل عرض منقتر في وجوده الى الجوهر دون المكس قسبتان الجوهر اقدم بالطبع من المرض.

واما عند اتباع الرواقين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه، لانهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال عرض، فليس الجوهر مطلقا متفصعا بالطبع على المرض، وسيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل انشاء الله.

ثم انهم يفرقون بين الصورة و المرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا، وكذا بين الموضوع والهيوالى، وهوان كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له ثالث ما من حال ومحل مطلقين، كالسرير مثلا يكون المثل عندهم يسمى مادة كالخشب، والحال يسمى صورة كالهبة المخصوصة باعتبار كونها جزئين لامر واحد نوعى مطلقا، وليس من شرط الجزء الصورى عندهم ان يكون محصلا لمثله حتى يكون جوهرأ لكون مقوم الجوهر اولى بالجوهريّة منه، ولان شرط الجزء المصادى ان يكون منقترأ الى الحال في نحو وجوده النوعى، بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس المرض مع اشتراط كونه جزء للمركب، وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للمركب منه ومن ما يحله، فلى هذا جميع الاعراض المنحصنة والمستقة يصلح عندهم ان يكون صورأ ومحالها هيولياتها.

فاذا تقرروا تمايز المذهبين وتخالفا الاصطلاحين في هذه المعاني والاسامى مع ما سلف من ضوابط الميزان ان دفع العام لولائمه المساوى لخص من رفع الخاص لولائمه المساوى، وقلنا ان معنى الجوهر لولائمه المساوى له ما لا يكون في موضوع

فمقول : اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في الممثل ، لما عرفت ان الموضوع اخص من الممثل عند المشائين فتقيضاهما يكونان بالعكس ، فيكون الجواهر اعم مما يكون في ممثل ومما لا يكون فيه ، اذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لافى موضوع .

و كذا المرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والممثل عند من حور قيام المرض بالمرض ، فيكون اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والممثل قد يكون جوهرأ وقد يكون عرضا على هذا التقدير .

واذا ثبت ما ذكرناه ، فيكون الاقسام الاولى للجواهر على مذهب اولئك القوم خمسة ، لانه اما ان يكون في ممثل او لا يكون فيه ، و الكائن في الممثل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه ، اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهولي والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبأ من الهولي و الصورة و هو الجسم او لا يكون ، وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ذا علاقة اشغالية بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس او لا يكون و هو العقل .

والاجود في هذا التقسيم ان يقال : الجواهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة ، فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه او في نوعه ، فصورة اما امتدادية او طيحية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه ، فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فتش والافعل ، وذلك لما سيظهر من تناهيف ما حققناه من كون الجواهر (١) التقسائي الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل بها جوهرأ آخر كما ليا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير

١- فيكون ذلك الجواهر مركبا من المادة التي هي النفس و الصورة الادراكية و ليس

جسما وليس جزءه صورة مادية ولا حيولي فيه يظهر الخلط في التقسيم الاول واما على التقسيم

الثاني فهذا الجواهر مادام التعلق نفس وبعده عقل فالحال ، شامل .

الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية .
و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده .

فصل (٢)

في تعريف المرض

هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لدى السجل مطلقا الا انا نورد
ههنا ما ذكر في تعريف المرض اقتداء بالاقدمين .

فنقول : المرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة ، فقولنا : في شيء لاستحالة وجود مرض واحد في
شيئين او ما زاد عليهما .

اما العدد و معنى الكل و البنية و غيرها ، فالموضوع في كل منها من حيث
كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون السجل للمرض واحدا حقيقيا ، بل
يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية ، فان موضوعها مجموع
الوحدات التي فيها لا كل واحد و الا لكانت العشرة عشرات و مجموع الوحدات
امر واحد .

فان قلت : ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها .

قلنا : لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع نسبة المرض
الحاج ، بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى
المهية و خصوصا على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا ، من ان لكل شيء وحدة هي
بمعناها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ايضا ان الوجود
ليس مرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته
الموحدة و بذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعييت اذهان الفضلاء عن حلها
كما علمت .

واما الاضافات و خصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور و المقاربة و المعية و الاخوة و غيرها ، فيسبغى ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية و المعلوليه او القبلية و البعدية ، او متماثلين كالتماثل و التجانس منعص بامر لا يوجد فى صاحبه .

وربما يتوهم ان قولنا فى شىء لخراج وجود الكل فى الاجزاء وهو فاسد ، لان وجود الكل فى الاجزاء قول مجازى و انما هو موجود بحسب نفسه فى نفسه لا فى الاجزاء ، اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء ، فاما ان يكون وجوده فى كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حيث كلات لا كل واحد ، والمفروض خلافه هذا محال .

واما ان يكون فى مجموع الاجزاء و هو ايضا محال ، لانه نفس المجموع لا انه موجود فى المجموع والا لكان الشىء موجودا فى نفسه ، وهو محال ادلا مغايرة بين الشىء و نفسه ، فلكل كل صورة تامة فى اجزائه هى نفس وجود اجزائه جميعا . لانه شىء آخر موجود فى اجزائه كما ظن ولانه موجود فى واحد واحد كما توهم .

ومن ههنا ينكشف ما حققناه من ان الصورة النوعية للمركب الخارجى هى عين وجود ذلك المركب ، وان التركيب اتعاضى فيما له مادة و صورة فى الخارج و ان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هى مادتها .

فعليك بالتثبت فى هذه الامور من دون تلعثم وتزلزل ، و اما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يعمل فى المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع ، فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية .

اعلم : ان صفات الامور يكون على اقسام ، لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون

فعلى الاول : اما ان يكون السفة التى تلحقها خارجة عنه لحقوق عارض لازم او مفارق اوليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه .

وعلى الثاني : اما ان يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته ، او لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته ، بل لموقعها يكون لحقوق امر يلحق الشيء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحقوقا لازما او مفارقا ، فالمثال الاول وجود البياض للجسم او الضحك للانسان ، وللتاني وجود النفس للحيوان (١) و الثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الاطلاق و للرابع وجود الصورة للبيولي وللحاس ووجود البياض او التحيز للبيولي .

واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل مأخوذاً فصلاً والجنس جنساً فهو قول مجازي كما مر ، لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الجميع واحداً ومقتضى النسبة سواء كانت هي او اللام هو الفيرية ، فذلك مما قد خرج بالقيد الاول ، واما اخذ كل من الجنس و الفصل امرأ محصلاً بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل الى هذا النوع بالدخول في تقرير مبيته وتصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعليته ذاته ، كما مر في مبحث المبية ، فيكون خارجاً عن مفهوم المرض بالقيد الثاني .

ومنهجهم : من فسر المرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند من جود قيام المرض بمرض ، والالزم كون المرض الذي هو المحل جوهر أولئك ذلك لم يثبت عندنا .

١ - ان كان المراد منها النفس الحيوانية ، فلا فرق بين الثاني والثالث ، وان كان المراد منها النفس الماطقة ، فلا فرق بين الثاني والرابع ويمكن ان يتكلف ويقل : ان المراد هو النفس الحيوانية ، والفرق بين الثاني والثالث ، هو ان اعتبر في الثاني وجود الحيوان وكون وجود النفس جزء من وجوده وفي الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه ، و لا ون الصورة جزء من معناه ولعله للإشارة الى الفرق المذكور وقال في الثاني بل هو جزء من قولنا ، وفي الثالث جزء من معنى ذاته ، فانهم . (اسماعيل ده)

وأما الأمثلة التي ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض آخر ، كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح ، فمحل تأمل ، لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بهامن الأعراض أشبه بنسبة الفصول إلى الأجناس في المبيات البسيطة من نسبة الأعراض إلى الموضوعات .
و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جاوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر

واحتج عليه بالأمثلة المذكورة ، مع أنه قد صرح بأن الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح ، وهو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء أو مقوما هو جواز تحصيل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال ومقابلته عدم جواز تحصيله كذلك ، فإن كان الأول ، فالحال عرض والمحل موضوع وعرض ، وإن كان الثاني فهما صورة ومادة أو محل وجنس .

فعلى هذا لا شك أن الحركة لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعة والبطء ولا شك أن الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث إذا لوحظت معرفة من مراتب السرعة والبطء يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لمعقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها ، بل انما ينم بشيء من حدود السرعة والبطء ، فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف ، لا من الأعراض المثقومة به .

واحتج الشيخ أيضا بقوله : هذه الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها أعراض

واقول : أنك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة صعب ما ذكره هو وغيره في عرصة الوحدة ودريت أن وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه ، و لوجود في الموجود ليس عرضا فيه فنقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض معين مرضية ذلك المرض ، وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة إلا بالوحدات

وحكمها في الجوهرية والمرضية حكم الوحدات .

وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا يماثل فيه .

وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهبوط في التعريفات الحقيقية .

واما قولنا : لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس

في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ، و من وجود عمومية النوع في عمومية

الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من المادة والصورة في المركب ،

فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه و وجود العرض في

الموضوع ليس كذلك .

واما قولنا : لا يمكن قوله دون ماهو فيه ، فالمراد به استعالة وجود ذلك

الشيء من حيث طبيعته الا في محل ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين ، و

بهذا يقع الامتياز بين وجود المرض في موضوعه و بين وجود الجسم في الزمان و

وجوده في المكان ، و وجود الشيء في الغاية والمرض ككون النفس في السعادة و

كون المادة في الصورة ، و ذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عن ما ينسب اليها بغير

سبب الطبيعة . فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة فهو لامر خارج عن ذاته و عن

نحو وجوده الخاص ، كله الكوكب في فلكه و لزوم المعوى من الملك في

حاويه ، فهو لا يقتضي المرضية .

ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الانسان ،

لا عن غاية مطلقة و عرض مطلق ، لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا ، وذلك لان

معنى عدم القوام دون ماهو فيه كما مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته

يقتضي محلا شخصيا ، والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا وجود له

يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر (١) في الخارج ، و كلامنا في ان المرض في الموضوع

١ - فالمراد بالشيء في قولنا هو الموجود في شيء هو الشيء الموجود في الخارج

فلا يصح تعريف المرض على كون الجسم في حيز مطلق و زمان مطلق وعلى كون الانسان في غاية

مطلقة و عرض مطلق فذاك الكونان قد خرجا عن التعريف بقولنا في شيء قد ير .

(اسماعيل ر)

بحسب الوجود الخارجي لا يحسب الوجود الفعلي على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة ، لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالغير لا يفيد ، لعدم صدق الوجود في موضوع على الموجود في الغير اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمعاداة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب للازمنة والافات جميعا كما هو شأن المرمى بالقياس الى الموضوع محل نظر (١) و ذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان .

فان قلت : لو صح وجود الجسم في آن ، فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوها عنهما جميعا ، والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان ، لان كلا منهما زمني ، فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه ، وهو محال .

قلت : يمكن الجواب عنه بوجهين :

الاول : انا اخذنا الشق الاول ونقول : ان الجسم المتحرك كالمثلث مثلا يتصف في كل آن من الافات المفروضة في زمان حركته ، بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الان او في الزمان الذي هو حد من حدوده .

فان قولنا هذا الجسم متحرك في الان او متصف بالحركة في الان يحتمل

وجهين :

احدهما : ان قولنا : في الان يكون قيذا ونظرا للاتصاف بالحركة

١ - محل نظر لما قاله المستفت قدس سره في آخر الالهييات في بيان حدوث العالم بعد تمهيد برهان : فاذا تبين وانكشف ان معنى التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى امر سورى جوهري متقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها او في مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من الموارد التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوها في الواقع عن عروضا انتهى ، ويكون سببه الجسم الى الكون في الزمان نسبة المادة الى السورة ، فلا تغفل (اسماعيل ده)

وثانيهما : ان يكون قيماً وظرفاً لنفس الحركة لا للاتصاف بها .

فالأول : لا يستدعي ان يكون وجود الحركة في الان ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شأنه ان يكون متحركاً ، وذلك ، لان في الحركة في الان اذا كان قيماً للمنفى اى الحركة لا يستلزم ان يكون التنى والرفع فيمحتسب يلزم منه كون السكون في الان ، لان رفع المقيد اما برفع ذاته المقيدة او برفع قيده ، ويكون رفعه اعم من رفع كل منهما ، والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان ينحصر رفع الحركة في الان بوجود الحركة لا في الان بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة (١) في الان عليه .

والثاني : ان التردد غير حاصر ، لجواز ان لا يكون الجسم متحركاً في الان ولا ساكناً في الان ، لان ارتفاع التقيضين او ما يساوقهما ، وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي ، فكما ان زيدا الموجود مثلاً في الارض لا يكون في السماء متحركاً ولا ساكناً ، ومع ذلك فهو امام متحرك ، او ساكن في الواقع ، اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر .

فان قلت : ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند التوهم فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة ، فيكون امراضاً لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقتها عنه .

قلت : قد علمت ان استحالة المفارقة (٢) عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع ، بخلاف تلك الاجرام ، فان تشخص كل منها بذاته وبامور

١ - فلا يكون الرفع المذكور سكوناً لان السكون لا يصدق على الحركة لا امتناع صدق

(اسماعيل دة)

احد المتقابلين على الامر ، فتصير .

٢ - امتناع المفارقة لاجل ان المفارقة عن الامكان يستلزم الحركة المستقيمة وهي ممتنعة

(اسماعيل دة)

على الطوائف الفلكية كما تقر في مقوله .

متقرر في ذاته لا يحصل له في مكانه ، وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي ، فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونوع وجودها .

فان قلت : ما ذكرتم غير جار في مواد الاجرام الفلكية ، فانها موجودة في صورها وصورها متصلة القوام وليست المواد جزء منها ، ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور

قلت : قد تعنى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لان سلم ان المادة يصح ان يقال : انها في الصور ، لانا ذكرنا ان معنى هي ، وان يكون ناعنا للمحل والمادة لا تمت الصورة ، بل الامر بالعكس انتهى قوله .

وهو في غاية السقوط ، فان المراد من قوله لا يصح ان يقال ، ان كان مانعا لفظيا ، فهو غير مجد في تحقيق الحقايق و ان كان مانعا معنويا ، فهو غير ثابت مما ذكره ، لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للمعالية ، سواء كان المراد بالنت (١) ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على او اشتقاقا ويقال له وجود في . ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في الوجود ، فيكون الهولي حريا بهذا المعنى لانها في الوجود ثابتة للصورة كما سيحى ، فلما وجه لما ذكره من التعكيس ، بل الحق في الجواب ان يقال : ان الهولي امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نمو وجود الهولي بخلاف العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لان وجودها بنفس الموضوع .

وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى الهولي هو الموجود بشيء متقوم بنفسه .

١ - قد علمت ان المراد بالناعت التابع للشيء على وجه اتصاله واشتراكه عند هذا ما

يصح في حق الصورة بالنسبة الى الهولي لا الهولي بالنسبة الى الصورة . (اسماعيليه)

وبعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى (١) في نفسها هو وجود صورتها الموضوعية ، وبين المعنيين فرقان واضح .
 واعلم : ان بين العرض والهيولى مشاركة في خصة الوجود وضعف الحقيقة ، ولكل منهما فضيلة على الآخر ودنائة بوجه آخر ، اما فضيلة العرض ، فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع ، واما دنائته ، فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ماقلا عن الحصول في تلك المرتبة .
 واما فضيلة الهيولى ، فلكونها داخلة في قوام الموضوع ، واما دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود .

فصل (٣)

في رسم الجواهر وهو الموجود لافى موضوع

تقدم تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تعالى ولا المعك بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى انها قائمة بالذهن على وجه الحلول .
 واما على ما ذهب اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلي مرتسمة في العقل ، بل العاقل يتعد بالمعقول والتقسيم الخيالية والحسية يتعد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال .

واعلم : ان لنا منها آخر في دفع الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في ذهن ، وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن ، لا يلزم ان يكون كل منها فرداً لنفسه ، فالنفس في الذهن من الجواهر هو مفهوم قولنا الموجود لافى الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد تام حساس ، ولا يلزم ان يكون مفهوم الجواهر فرداً لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فرداً

١ - وعلى هذا فيكون الصورة حالة في الهيولى فان وجود الحال في نفسه عين وجوده

(اسماعيل دة)

للمحل لا عين وجود المحل ، فتأمل .

لتعنه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك ، بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما يدخل في معناه و يعمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ، و لا يلزم ان يكون هي سادقة عليه معمولة له حملا عرضيا متعارفا .

فاذا تقرر هذا فنقول : لامتنافاة بين كون الشيء مفهوما للجوهر وفردا للعرض كما لامتنافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكللي .

واعلم : ايضا انه قد نسبت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالوجود والواحد والكاتب مثلا ، من غير تقييد بشيء اصلا ، فيشذذ بتصور معناه على وجهين : احدهما : ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى ينحل معنى المشتق الى معروض و عارض و نسبة بينهما ، فاريده بالواحد مثلا انسان موصوف بأنه واحد ، فقيه معنى الاسابية و معنى آخر يفايره هو معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعرضية لاحدهما والعارضية للآخر .

وثالثهما : الامر البسيط الذي لا يقل التحليل بعارض ولا معروض و لانسبة الابهجرد الاعتبار والمرض من غير سبب يقتضي ذلك ، كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول : ان بديهية العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا ، فان الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى الا بحجة وبرهان ، بل المرض ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يأبى عن ارادة شيء من هذين المعنيين عنه ، و هكذا الحال في لفظ الوجود ، فانه يحتمل المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط و المركب ، لكن المراد ههنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام في تعريف الامر الذي من الاجناس العالية و المفومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق ان ما يعرضه الكلية والعموم ، فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئية ، فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعالياها عن ان يكون لها سورة ذهنية مطابقة لكنها

والذى فى المعنى يكون وجها من وجوها لا كنهأيا ، وهو حكاية الوجود
الاعينه ، فيكون مفهوم الوجود او الموجود يعرضه العموم ، والكلية كسائر الامور
الذهنية .

فقولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع انه مهية كلية حق وجودها ان
لا يكون فى موضوع ، فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدء لآثاره
المخصوصة ، ومنشأ لاحكامه الممينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذى نسب اليه
هو ما لا يكون فى موضوع ، فاذا حضرت مهيته فى النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر
من الوجود ، فلم يكن هداما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها ، لجواز ان يكون
لمهية واحدة انواع متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ، ونشآت مختلفة .

كيف وقد ترى معنى واحدا فى هذا العالم تارة موجودأ بوجودا استقلالى تجردى ،
و اخرى موجودأ بوجود مادى كالعلم والقعدة المشتركين بين الملك والحيوان ،
وكذا يوحد معنى واحد تارة بوجودا بداعى محفوظ عن العلل واخرى بوجود كائن
فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والمنصريات و جسمية الملك فى القوة
والشدة ، كما قال تعالى :

و جعلنا السماء سقفا محفوظا ، وقال : و بنينا فوقكم سبعا شدادا ،
وقال فى حق الارض وما يتركب منها : كل من عليها فان ، فانك ميت وانهم
ميتون ،

واما الفناء والموت العام للجميع ، فهو ضرب آخر من العدم غير العساد وهو
المشار اليه فى قوله تعالى : ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض

فالمعانى الجوهرية ، وان كانت فى موضوع الذهن كما يرام القوم لكن يصدق

عليها انها مستغنية الوجود الخارجى عن الموضوع ، فيكون جوهرأ بهذا المعنى .

واما البارى جل ذكره ، فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه ، لكونه

قبوما بذاته لا ينمو خاص من الوجود .

هذا اذا كانت الجوهرية حال المية .

واما اذا كل المراد به الوجود الجوهرى فامتيازُه عن الواجب بالامكان و
الوجوب و التقص والكمال ، والمراد بالتقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه ، و
به يفاير الكم والكيف و غيرهما من المقولات و اشياء اخرى ، والواجب حل ذكره
لا يعد بعد و لا ينشئ الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل

و هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط .

واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في
الذهن ، كما هو رأيهم من ان تشخصاتها ينمو العلول فيه ، فبالاستغناء عن الموضوع
له وعدم الاستغناء لها ، فاتقن ما علمناكه ، فالك لم تجد في الكتب المتداولة على
هذا الوضع والانارة .

فصل (٤)

في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس

اعلم . ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم
المقول في جواب ماهو بحسب الشركة ، و الاقلون على ان حمله كحمل اللوازم
الخارحة و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة .

اولها : ان الوجود داخل في معناه و هو خارج عن الميات و سلب الموضوع
ايضا خارج عنها ، لاستحالة تقوم حقيقة من الحفايق من الاعدام و السلوب والمركب
من الخارج خارج ، فالجوهر مفهومه خارج عن كل مية حقيقية

وثانيها : انه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية به و بين غيره
مر كبا من جنس وفصل .

وثالثها : انه لو كان جنسا لكان العقول والنفس لاشتراكها مع الاجسام في

الجوهرية غير بسيط الحقيقة ، فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا و به ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية .

و رابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادى والبسيط والمركب بالتقدم و لتأخر ، وكذا بالاولوية و عدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السمليات ، والجوهر الصورى اولى بالجوهرية من " جوهر الهيولى وخامسها : ان كليات الاحصاء مساوية لجزئياتها فى المعنى والممية ، فلو كانت الجوهرية مقوما لها ، لكانت مساوية لها فيها ، وهو ضرورى البطلان .

واما بيان الخلل فى هذه الوجوه ففى الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع . وبين ما من شأنه ان يكون موجودا بلا موضوع و ان احدهما عارض للمبنيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها . و فى الثانى ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا فى الاول

وفى الثالث ينحل العقدة فيما بوجوده :

الاول ان المملول الاول بسيط الدات فى الخارج ، فيصح صدوره الخارجى من الدات الاحدية الثانى انه عند التحليل ، ومن حيث اعتداد التركيب العقلى يحكم العقل بتقدم لفصل على الجنس ، ولاستعانة فى ان يكون تأثير المؤثر فى الفصل اقدم من تأثيره فى الجنس تقدما عقليا .

وفى الرابع بما حققه المحققون من محصلى الحكماء ان التقدم و التأخر فى شىء ، اما ان يكون فى نفس المفهوم من ذلك الشىء او فى مفهوم آخر فالاول كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ، و وجود العرض القائم به معلولا ومتأخرا ، فمعنى الجوهر ايس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض ، بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده

و الثانى كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بهما افراد نوع

واحد منه على بعض . فان تقدم الأب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد الانسانية للابن اى حمله عليه متوقفا على ثبوت حمله على الأب بان يكون جاعل حمل انسانية الأب قبل ان جعل الانسانية الابن .

كيف وقد ثبت ان لاثاثير للجعل في نفس المهيئات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها ، بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيئات على ذوات المهيئات بالسوية كما مر تحقيقه .

واما وجودها الزماني او غير الزماني ، ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد ، قالو حود في الأب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان ، و كذا الحال في التقدم الذاتى بين العقل و الجسم وفي نسبة الهولى والصورة الى ما يتركب منه ، فان الجزء الخارجى للجوهر كالهولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرأ لكون الجسم لذاته جوهرأ من غير سبب ولا اشتراط للهولى والصورة ففى حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شىء منهما فى انهما جوهرية سببا للجوهرية جوهر ما = سواء كان جسما او غيره .

لست اقول : فى كونه جوهرأ موجودا ، اذ فرق بين كون الهولى والصورة اخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما اخلق بالموجود لافى موضوع بالمعنى الذى علمت مرارا من الجسم ، وهذا كالعدد فى كونه كمية متصلة لا تقدم للجزء منها على الكل ، وانما تقدم الجزء كالخمس على الكل كالعشرة فى الوجود ، وهو خارج عن معنى الكمية المتصلة .

هذا ما ذكره الحكماء فى مثل هذا المقام ، و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فذكره وسنزيدك بيانافى الفصل التالى لهذا الفصل ، لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها .

واما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالعمل الاولى لا الشايع الصناعى وسنعيد القول فى بيانه بزيادة توضيح .

بحث و كشف

وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجود ثلاثة، سموها براهيمين .

الاول : ان معنى الجوهر الذي جنسوه كون الشيء بعالم متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع ، كما سبق ، ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر .

والثاني : ان الكليات تعمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الامراض مقولة عليها كذلك ، فلا شيء من كليات الجواهر باعراض ، و كل عالم يمكن بعرض كان جوهرًا ، فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب .

و الثالث : ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية وجبان لا يكون ما عدا من الاشخاص جوهرًا وان لم يكن لشخصيته بل لميته وجبان يكون المية جوهرًا ، فيكون المية الكلية جوهرًا (١) وهذه الوجوه الثلاثة كلها سقيمة عندنا وهي اشبه بالمغالط منها بالبراهيمين .

١ - حامل هذا الوجه ان كليات الجواهر مية الشخص الجوهرى و مية الشخص الجوهرى جوهر فكليات الجواهر جواهر اما بيان الكبرى فهو ان الشخص الجوهرى محلل الى هوية ومية فجوهرية ان كان لهويته الشخصية لزم ان لا يكون ما عدا من الاشخاص جوهرًا وهو محال فتمين ان يكون لميته والجواب ان كان المراد من المية في قوله كليات الجواهر مية الشخص الجوهرى المية المطلقة اى الكلى الطبعى فهذا القول وهو الصرى ممنوع لان كليات الجواهر هى المية المقولة من الاشخاص ولا شيء من المية المقولة مية مطلقة للاشخاص فلا شيء من كليات الجواهر مية مطلقة للاشخاص وان اراد منها المية المقولة فالصرى مسلمة لكن نقول المراد من المية فى الكبرى ان كان المية المقولة فالكبرى --

أما بيان الغلط في الوجه الأول ، فلأننا لانسلم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذى هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به كيف ، والكلى من الجوهر موجود في الموضوع الخارجى الذى هو لذهن ، وهو محل مستغن عن الحال ، فيكون عرضاً لكونه علماً يعلم به معلومه

نعم معلومه جوهر (١) وهى المهية المطلقة لا بشرطه كونها معقولة او محسوسة فهبنا مناقشات واشتباهاات .

أحدها : الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وهما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولوعن هذا الطلاق تارة اخرى ، وهو المراد بالكلى الطبيعى الذى وقع الاختلاف فى انه موجود بين وجود الاشخاص ام لا ، بل انما وجوده بمعنى وجود اشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين .

وثانيها : الخلط بين كون الشيء من مهية الجوهر (٢) او = كونه ذاتية

→ ممنوعة لان المهية المعقولة ليست جزءاً تحليلياً للاشخاص فلم يكن جوهرتها لاجلها بل لاجل الذمية المطلقة التى هى جزء تحليلى للاشخاص وان اورد منها المهية المطلقة فالأوسط غير مكره فلا يلزمه النتيجة ، قد بر .
(اسماء بلده)

١- اى بالحمل الاول ولما عند تمثل انواع الجوهر كالانسان مثلاً يكون معلومه جوهرأ اى مأخوذة فى حده الجوهر .
(جلوه)

٢ - المهية من حيث هى لا يكون جوهرأ ولا عرضاً اى لا يكون فرداً لها بل اذا كانت موجودة بوجود لا يكون ذلك الوجود فى الموضوع تكون جوهرأ واذا كانت موجودة بوجود يكون فى الموضوع تكون عرضاً .

اقول : انهم قالوا ان المقولات كلها من منخ المهيئات فالجوهر والعرض يكون من منخ المهيئات وهو (قدس سره) ايضاً قال كذلك فكيف يمكن ان يكون مهية لا تكون جوهرأ ولا عرضاً .

وايضاً مهية الجوهر فى الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فانا حصلنا فى الذهن بحقيقتها ويقال انها لا جوهر ولا عرض بحسب ذاتها يلزم الاختلاف وهو سيرة الجوهر لا جوهرأ ولا عرضاً .
(جلوه)

جوهرية .

والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني ، فان مفهوم العقل الاول ليس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائماً بنفسه ، وهذا يعني الخلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنى العمل الاولى والصناعي .

وثالثها . الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام ، فان العلم بالمتع ليس ممنوعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها . الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن و ليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيا ، فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسيهما ، والنفس ذهن وسنة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتماثل وان كانت موجودة في الذهن ، فقدرته القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اسيل في الذهن ، فكذلك الكلبي المعقول من الجواهر موجود خارجي (١) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهني اى عنوان مأخوذ من الجواهر موجودة في النفس ، من غير ان يصدق عليه معنى الجواهر صدق الطبيعة الكلية على فردها .

١ - قال الفيلسوف في الهيات الفقاء مهية الجواهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاميان لا في موضوع ، اى ان هذه المهية هي متولة عن امر وجوده في الاميان ان لا يكون في الموضوع واما وجوده في العقل فهذه المهية فليس ذلك في حدهم حيث هو جوهر اى ليس احد الجواهر انه في العقل لاي موضوع ، بل حده انه سواء كان في العقل اولم يكن فان وجوده في الاميان ليس في الموضوع . فان قبل فالمتل ايضا من الاميان قبل يراى بالعين التي اذا حصل فيها الجواهر حدثت منه اقامته واسكلمه .

فان قبل فقد جعلتم مهية الجواهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهر ، وقد منعت هذا منقول ، ايا منعا ايضا ان يكون مهية شيء توحده في الاميان مرة عرضا ومرة جوهر حتى يكون في الاميان يحتاج الى موضوع ملوغها لا يحتاج الى موضوع له ولم تمنع ان يكون منقول تلك المهية بمر عرضا اى يكون موجودة في النفس لا كجزءاتها .

فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ، ان كليات الجواهر اى
معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالعمل الشائع .

اللهم الان يراد بها المعقولات القائمة بذاتها كما هو مذهب افلاطون و

الافلاطونيين

واما بيان سخافة الوجه الثاني ، فلانا لانسلم ان الكليات بما هي كليات
محمولة على الجزئيات ، بل هي بهذه العينية مباين الوجود لوجود الجزئيات .
لان وجودها وجود عقلي و الجزئيات قد يكون وجودها وجوداً مادياً ، فلا يكون
هي محمولة عليها بما هي هي ، اذ العمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود .

فلان قيل : الم يكن الكلّ معمولاً على معنى الانسان مثلاً ، و الانسان
محمول على زيد و عمرو ، فيكون الانسان الكلّ معمولاً على اشخاصه فاذا كان
زيد جوهرًا في ذاته كان الانسان الكلّ ايضاً جوهرًا ، فالكلّ من الجوهر جوهر .
قلنا : في هذا الكلام مغالطة ، فان الانسان المذكور في الحكمين اعني
قولنا : زيد انسان و الانسان معقول ليس امراً واحداً بالمعنى و العينية ، فلم -
يتكرر الاوسط ، ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحاً لكان الجزئى كلياً ، والنوع
جنساً ، فان الانسان يعمل على زيد بهو هو ، و الكلّ يعمل على الانسان بهو هو ،
فيكون زيد كلياً ، وهو ممتنع ، و كذلك مفهوم الجنس يعمل على الحيوان المعمول
على الانسان ، فيكون الانسان جنساً وهو محال .

وان - مثل هذه الاقضية معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشأوها

الحلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه و
في الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحداتاً واعتباراً .

--- اقول مراده من التنبيه اى قوله اى يكون موجودة في النفس لا كجزء ان التنبيه
لا يكون في نفس المبهة حتى يلزم الاضلال بل التنبيه في الوجود الذي يكون خارجاً عن
المبهة .

(جلوه)

وبالجملة : فتقوله : الكليات يعمل على الجزئيات الجوهرية أن أراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقي و معروضه بما هو معروضه او مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد ، فغير صحيح و أن أراد منه نفس المية التي من شأنها أن تكون معروضة للكلية أى المية من حيث هى بلا اعتبار قيد آخر ، وهى التى يقال لها الكلى الطبيعى ، فليس المبعوث عنه ههنا هو الكلى بهذا المعنى ، لان البحث فى ان الصورة المعقولة من الجوهر بماهى صورة معقولة فعل هى جوهر اعم عرض . واما سغافة الوجه الثالث ، فلان الوسط وهى المية لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد ، فان جوهرية الشخص كزينة لا مسلمة انها المية الانسانية ، لكن لانسلم ان المية المعقولة منه جوهر ، بل اللازم منه ان المية المطلقة اعم من ان تكون معسوسة او معقولة مية جوهر ، أى مية امر وجوده لافى موضوع ، فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعنى المحسوسات الخارجية جواهر اذا المية فى قوة الجزئية ، فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الافراد .

فثبت فى هذا المقام ولا يمكن من العالطين ، ولترجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر حسا لما تحت من الافراد الخارجية اعم من ان لا

فنون واشارات

ان صاحب المباحث الشرقية وجوها من السجع اعتمد عليها فى نفس كون معنى الجوهر مقوماً للانواع المندرجة تحت .

فلنورد كلامها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه .

فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة فيه لوجب ان يمتاز بعضها من بعض بفصول .

وتلك الفصول اما أن تكون فى مياتها جواهر اولاً يكون ، فان لم تكن كانت اعراضاً وذلك محال لان المرض قوامه بالجوهر وما يقوم بالشئ لا يكون مقوماً له ، فتبين ان يكون جوهراً .

فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول اللوازم .

فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويشمل .

وان كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه .

واما اولاً : فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضاً ، اذ المعتبر في تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هو الامر المتاصل في الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك ، اذ ليس ذممية تابعة الذات .

واما ثانياً ، فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلاً في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضاً لازماً من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضاً غير جوهر .

بل نقول : فصل الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرأ في مرتبة ذاته من حيث هي ، ولا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضاً لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زهداً ليس من حيث انسانيته موجوداً (١) ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوماً و الا كان ممتنع الوجود ، و كذلك ليس زيد من حيث مهيته متفصلاً ولا يلزم منه ان يكون كلياً في ذاته .

وبالجملة ما يقال : ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيات ، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وامثالها

١- يعني بالشيء اما ان يكون موجوداً من حيث مهيته فيكون واجب الوجود واما

ان يكون معدوماً من حيث مهيته ، فيكون ممتنع الوجود ، واما ان لا يكون موجوداً ولا معدوماً من حيث مهيته ، فيكون ممكن الوجود وزيد لما كان ممكن الوجود ، فليس من حيث انسانيته و مهيته موجوداً ولا يلزم من ذلك ان يكون من تلك الحيثية معدوماً لكونه ممكن ارتقاء المتقابلين عن المرتبة جاز كما علمت في مباحث المهيية ، فظهر .

(اسماعيل دة)

هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المروض ،
بل هذا النحو من العروض اما يتحقق في ظرف التحليل بين مضمين موجودين بوجود
واحد .

فاذا تقرر هذا فنقول : فصل الجواهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى
الجوهر في حده ، ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع
الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية ، لا يمكن ان يمتاز بنفسه وذاته عن
النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي
يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتاً ووجوداً .

واما ثالثاً : فبان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقايق الفصول البسيطة
هي الوجودات الخاصة للميات والوجود بنفسه متميز ، و بحسب مراتبه في الهدية
والضعف والكمال والنقص ينحصل الميات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت ، و
سينكشف لك هذا المقصد اى كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات
من ذى قبل عدد كلامنا في مباحث الصور النوعية امشاء الله تعالى .

واما رابعاً : فلا تنقض ما ذكره في كل جنس ، لاذ لوصح ما ذكره يلزم ان
لا يكون شيء من الاشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلاً ، فان فصله الذي يتحصل منه
نوع حيواني ان في كان حد ذاته حيواناً ، فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية
بفصل آخر ، وان لم يكن حيواناً ، فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان من غير الحيوان ،
فيكون اللاحيوان صادقاً على الحيوان لصديق حمل الفصل على النوع الذي
يتقوم منه .

والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضى ان يكون جنساً للجميع ما يندرج
تحتة ، سواء كان نوعاً محصلاً او فصلاً محصلاً بل الاجتناس كلها عرضيات بالقياس الى
الفصول البسيطة القاسية ، لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب
الوجود كما ينساق اليه بعض الافهام القاصرة ، ومنه ينشأ امثال هذه الاغاليط بل على

نحو عروض المية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيا للمصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره .

واما خامسا : فان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجواهر وما يتقوم بالشئ ، لا يكون حقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر ، لم يلزم فيه كون المقوم للشئ ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى ، وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الفرض التنبيه على فساد احتجاجه .

والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ، ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا ، والحكماء اتفقوا على ذلك ، واذا كان كذلك ، فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهرتها حاصل دائما ويكون علما اوليا .

القول : والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستعداد فيه من بعض الاصول من التي سلفت في مبحث المية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار (١) وعدم اندراجها باعتبار آخر ، ومن ان

١ . يعني ان لها اعتبارين اعتبار وجودها لنفسها واعتبار وجودها لغيرها فهي اى النفس بالاعتبار الاول مندرجة تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس وبالاختبار الثاني يكون الجوهر عرضيا عاما لها لانها بهذا الاعتبار يكون صورة وهي مع الفصل واحدة ذاتا وان كانت فبره اعتبارا والجنس عرض عام بالنسبة الى الفصل واذا كانت الصورة عين الفصل فاما كان الجنس عرضا عاما بالقياس اليها ايضا ، وانما خصصنا هذا الحكم بالنفس لان سائر الصور المنظمة يكون الاعتباران فيها واحدا بعلف النفس ، فاعلم ان كان مجردا يكون اعتبار وجودها لنفسها متأهرا لاعتبار وجودها لغيرها ولاجل هذا لاستغنى باتقاء البدن فتعلم .

(استاذنا استاذنا الالهى اسماعيل د.)

قول الموجود لافى موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود .

و بمعنى آخر ليس الاعرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك المهيات ، و من ان المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته الكلية ، و من ان النفس و سائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول .

فحينئذ نقول : ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها فى انفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه ، فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الامور النسيية والسلبية .

ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة ، وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان للحقيقة واحدة جنسية مشتركة فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لافى موضوع ، و مفهوم الموجود عرض عام للكل ، و مفهوم قولنا لافى موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شىء لا يكون جنسا للحقايق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر و لا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها ، فيكون المجموع رسالتها ، الا انها لما كانت عنوانا لها و مرآة لملاحظتها اقيمت مقام العدد .

فاذا تقرر هذا نقول : ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجواهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له ، لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر لسيط ، فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجواهر = اعنى رسمه المذكور ، فلا يستحيل وقوع الشك فى ثبوت هذا العنوان لهما ، ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته

حاضرة عنده مع حوازل سلب كل امر عنه ، فاذاتظهر له ان هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاتهم قطع النظر عن غيره موصوفابها ككن جوهرًا ، و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرًا و من توقف في كون نفسه جوهرًا او عرضًا ، فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر ، او لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده ، او لاستمراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق ، و مثل هذه المعجب و الغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلبيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسبهم انفسهم ويعول بين المرء وقلبه كما اشار اليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين

ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس الاساسية في اول تكونها ليست مفارقة القوام من البدن بالقل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستعناء عن المعل و المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصنيفها عن الكدورات ، وليست هذه الحالة لكل احد ، بل الذي يدعى ان لكل انسان ان يلاحظ نفسه كماها فارتقت الاجسام و الاوضاع و الامكنة و الحركات و الارمنة في معرض المنع ، بدل الظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا ينسبرلهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوايد لا تقاوها في ظلمة بحر الهوى وغسق ليل الطبيعة .

والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل مهية جوهرية يتصور امور ثلاثة : استغناؤها عن الموضوع ، و كون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود ، والمهية التي عرضت لها هذه العلية .

فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية ، وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا ، لان العلية حكم من احكام المهية يلحقها بعد تمام تحققها ، فان الشيء مالم يتحقق مهيته ، استعمال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست امرا ثبويا ، فضلا عن ان يكون معنى حسيا ، وان فسر بالثالث ، فنقول : من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ، ففى الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيئات المختلفة فى لازم واحد ، وإذا كان ذلك مستحيلا لم يكن هناك امر مشترك ، فكيف يجعل الجوهرية جنساما مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه ، وفيه بحث

أما أولا : فلان ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسية ، فالحيوان لاشبه لاحد فى انه جنس طبيعى لأنواع الحيوانات ، و ما ذكره فى معناه ليس الا الادراك والتحرك الارادى مع الجسم النامي ، وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية و نوع من الحركة كالتغذية والتنمية و التوليد و الجسم ايضا ، قيل انه جنس للأجسام يوجد فى هذه الجوهر القابل ، و شئ من هذه المعانى غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا لأنواع الجسمية و الحيوانية ، لان كلامها اما معنى نسبى او سلبى ، و مع ذلك الامر غير مشتب على ذى الحسنى الصحيح و القلب السليم ، لان المراد مبادئ هذه الامور ، وكذا حال الفصول كلها ، لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها و آثارها .

فصا من فصل الاوقد ذكر فى التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان ، وقد فسر الاول بالادراك مطلقا ، والادراك الجزئى ، والثانى بادراك الكليات ، و الادراك امر سلبى عند بعضهم ، و اضافة عند بعض آخر وهما خارجان من العقايق المتأصلة الخارجية ، فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موحودة ، والعمل فى الجميع ان المقصود من هذه المعانى مبادئ الخارجية وموصوفاتها المينية التى لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم

ولست أقول : المبادئ و الموصوفات من حيث كونها مبادئ او موصوفات حتى يعود الكلام بان مقوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت مقولة الجوهر ، بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت والارصاف الاثرعية المنترعة من حاق حقيقتها ، ولاجل ذلك سرت عنوان الذواتها و اقيمت مقام الحدود لها .

وأما ثانيا : فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع ، كما علمت ، وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت فى الخارج او فى الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقددة .

وأما ثالثا : فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المخالفة فى امر واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها فى امر واحد ، وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات فى امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته ، مع قطع النظر عن غيره الالمقوم جامع ، اذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصى الى عطين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعى الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما فى امر ذاتى ، كما علم فى موضعه ، كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتى هو مقضى كل منهما بنفس ذاته الالجامع ذاتى ، وههنا كذلك ، فان جميع الميات الجوهرية تشترك فى امر واحد (١) حاصل لها على وجه اللزوم ، مع قطع النظر عن الامور الخارجة ، وهو كونها عند وجودها الخارجى مستغنية عن الموضوع .

فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها ، فيكون

١- لا يخفى ان الجوهر المشترك بين الجواهر الموصولة عليها بمعنى واحد نسبه الامام بالنفس الثالث اى الهوية التى عرضت لها الطبية للاستناد عن الموضوع بمرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصية كل جوهر وجوهر ثم فرع عليه ففى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا او عرضيا ، وهل هذا الا تناقض صريح الا ان يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه ضوانا ، والمراد بكونه مختصا اختصاصه الممتون بهذا المعنى ، وعلى هذا يرد عليه جواز اقتراح معنى واحد من الامور المتخالفة من حيث هى متخالفة وهو باطل محال كما عرفت فيما مر ، فتبصر .

(اسماعيل رء)

جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض لمر واحد ، لامور كثيرة مختلفة لذواتها بلاجهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها .

واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تعنه مع اشتراكه بينها ، كما دل عليه قوله و اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ، و اين هذا من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تعنه قول عرضي خارج .

واما خامسا : فلا يخفى ان كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض ، اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين المهيئات المختلفة بمعنى واحد ، لكن جواز ان يكون عروضا لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال و اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ، فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه .

الوجه الرابع : ان المهية التى يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فليد داخل تحت جنس ، والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا و قد فرض بسيط ، هذا خلف .

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخل تحت الجنس ، فلا يكون الجوهر جنسا ، و اما المركب ففيه اجزاء بسيطة وكل واحد منها ، اما غنى عن الموضوع او ليس غنيا عنه ، فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهر ، فالمركب ليس جوهر و قد فرض جوهر ، هذا خلف ، وان كان تلك الاجزاء جوهر و ليس لها جنس لباطنها ، فلا يكون الجوهر جنسا لما تحت اصلا وهو المطلوب .

وفيه بحث من وجوه :

الاول : انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس ، سواء كان بسيطا او مركبا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تحلف المسمى ادلاحد ان يقول مثل

ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والالكائنات الهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنس له مع كونه مقولا عليه ، وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات اوليست بحيوانات ، ويتم الدليل به مذكوره ، فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود ، واللازم باطل كما لا يخفى ، فالملزوم كذلك ، فعلم ان مذكوره مغالطة باطلة .

الثاني : وهو الحل ان يقال : ان البسيط الذي تتركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته ، فذلك يتصور من وجهين : احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس ، والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتا له ، فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس .

والشق الاول ايضا يحتمل وجهين : احدهما : انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه .

وثانيهما : ان لا يكون كذلك ، فهنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس

والتي يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس (١) هو احد هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالانسان مثلامية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما متدرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتى الاعم له ، اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا ، فهو غير مندرج تحت نفسه ادلا بتفاير هناك اصلا .
واما الحيوان الماخوذ مجردا عن القيود الفصلية ، فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه .

واما مادة للمركب منه ومن الفصل ، فلا يكون جنسا محصولا على ذلك النوع المركب ، على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد .

١ - هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه متناه فلا تفصل .

واما الثالث مطلقا فالحيوان عرضي له .

واما الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لافصلا والحيوان مادة لامعمولا

فان قلت : الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا

ايدراج النوع تحت الجنس ، لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه

قلت : الجنس الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكه نوع اعتباري

عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه العينية ، اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا

من الجنس والفصل ، وقد فرض بسيطا ، هذا خلف ، على ان مثل هذا الاندراج لو

كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج ، فليكن في محل لسراع

اعني الجوهر البسيط لو احد جزئي النوع الجوهرى ، وهو معنى الجوهر الماخوذ

مجردا عن شرط وقيد فبازان يكون البسيط جوهر موحودا .

فصل (٥)

في كون بعض الجواهر اول واولي من بعض

عادة الحكماء ان يسموا الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثاية كالانواع والى الثوائ كالاجناس ، وحكموا بان الاشخاص لاوليتها اولى بالجوهرية من الانواع . وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا ، فان من قواعدهم ان الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك ، وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما يستنبه مفهوم الجوهر من الوجود المعشرفى تعريفه والاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة ، فالاشخاص بحسب هذه المعانى اولى بالجوهرية من الانواع ولاحق بكونها موحودا مستغنيا عن الموضوع ، لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا من الانوع الكلية واقدم

تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستثناء والحاجة ، فلان الكلى محتاج الى الشخص ادلولا الشخص لما كان للكى وجود بخلاف العكس ، اذ لو احتاج الشخص الى الكلى فى الوجود لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا ، واما من جهة الوجود لافى موضوع ، فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود ، والكليات لم يحصل لها ذلك بعد لان الكلية من الامور النسبية ، فيحتاج الكليات الى ما يضاف الى اليه بالكلية ، واما من حيث التفضيلة فالقصد من الطبيعة فى الابداد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا يمكن ان يحصل فى الاميان .

واعلم : انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة اولى بالجواهرية من المعقولة ، لم يعنوا بالمعقولة الالهييات الامور المحسوسة ومبانيها الكلية لا الذوات العقلية و المغادقات الشخصية ، فانها اولى بالجواهرية والوجود من الكل ، لانها سبق السوابق الجوهرية و اقوامها فى الوجود ، لتكونا اسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس فى الادوية ، والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع ، فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصيل ، واكمل فى الوجود و اتم فى جواب السائل عن مهية الشئ من الطبيعة الجنسية ، و اما الفصول المنطقية اعنى المشتقات ، فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على ، و اما البسيطة ، فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر ، هذا ما ذكره القوم . وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه فى كيفية حال الفصول البسيطة فى باب الجوهرية ، وايضا لو كان حمل الشئ على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشئ لكان الابيض جوهر اعم انه عرض .

ابحاث و اجوبة

ان الشيخ اتباع الاشرافين وجوها من الاعراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول ، احدها : انه الستم قلتم : ان الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته

بالتشكيك ، فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية ، بل في معنى آخر ، فيطل قولكم . ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس ، بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية .

وثانيها : انه لا يصح ايضا ان يقال : ان الاشخاص اولى بالوجود المعنى من النوع والجنس ، لانهما كليان والكل لا وجود له من حيث كونه كلياً فلا وجود لها من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود المعنى عليهما بالتفاوت .

اللهم الا ان يراد بالكلية الطبيعة من حيث هي فحسب ، سواء كانت في الاعيان او في الذهن و حيثئذ لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا ، فان الشخص زاد على الطبيعة النوعية باعراض زائدة ، وجوهرية زيد اسمها باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه ، فلامعنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية .

وثالثها : ان من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك ، له ان يقول : ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلاً ، فانه مركب من جوهرين هما البيولي و الصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء ، فلو لا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرًا ، فكما انه لحقت الجسمية بالاساس بتوسط الحيوان ، فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه ، وكما انه لو لا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسمًا ، فكذلك لو لا جوهرية الجزئين ما كان مجموعهما جوهرًا .

ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان و الجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والتقسية ، فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع .
و رابعها : ان الوجود عند من لا صورة له في الاعيان لا يصلح للمعية والمطلوية ، فالعلل والمملولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود ، لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان ، فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية والمعلولية الا بالذات والحقيقة .

و خامسها : ان الجسم المركب من الهولي والصورة لما بين ان جعل كل منهما منه غير جعل الاخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم ، فالجسم لاجوهرية له في نفسه ، فانه ليس الا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعية بينهما امر اعتباري و عرض من الاعراض ، فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير الجزئية اذا المجموع مازاد على الجزئين الا بالاجتماع ، وهو عرض ، فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشئ الواحد لا يجوز ان يكون جوهر أو عرضا .

هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء و انا اريد ان اجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه .

لما عن البحث الاول : فلان كون بعض الجواهر اولي من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم ، بان الجوهر لا يقع على افرادة بالنشكك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت ، لانها لا يكون فيه التفاوت ، وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا ينقص .

لست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد و انقص من كمية و لكن اعني ان كميته لا تكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها ، فلاحظ اشد خطية اي في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد عنه اعني الطول الاضافي ، فلا يجوز ان يكون كمية اشد وازيد فهو طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها ، و بالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة ، فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولي في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت . بل مجرد كون بعض الافراد اولي في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهر ا .

وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما استقصاه ، فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا الاب اقدم في الانسانية من عمرو والابن ، فهذا لا ينافي ما قد كنا اثبتنا من قولنا ان

لاتفاوت في نفس المية او الذاتى .

نعم لو قلنا : ان هذا من حيث كونه انشأنا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالعامل ان بعض الجواهر اقدم و اولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهرية لامن حيث سبق جوهرية بماهى هي ، و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فنبشأ منه الاشتباه بين ماهو محل الخلاف بينهم وغيره .

واما الجواب عن البحث الثاني (١) فلان الكلى وان لم يكن موجودا في

الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلى متعخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذى به يكون موجودة افراد المية التى عرضت لها هذه الكلية في الخارج ، فان مية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس و عرضت لها الكلية

١- اقول حق الجواب عن البحث الثاني هو اختبار الحق الثاني من الرد الذي ذكره الباحث

وهو ان يكون المراد من النوع والجنس النوع الطبيعي والجنس الطبيعي وهما موجودان في الخارج بين وجود العنصر ولا شك ان العنصر اولى بالوجود الطبيعي من النوع والجنس الطبيعي فانه موجود بذاته وهما موجودان باعتبار متعلقاتهما عليه و اتحادهما به ، وكذا النوع بالتقاس الى الجنس فان النوع بحسب النسل في من الدرر موجود بذاته والجنس موجود فيه باعتبار متعلقه على النوع و اتحاده به والحاصل ان العنصر اولى بالوجود الزماني من النوع والجنس ، فانهم موجودان بالوجود الزماني باعتبار اتحادهما بالعنصر في الوجود الزماني والنوع اولى بالنسل الدرر والوجود النوعي من الجنس ، فان الجنس مبهم لانصل له اصلا والنوع متصل بذاته دهرامهم زمانا والعنصر لا ايهام له وهذا هو المراد بتفاوت العنصر والنوع و الجنس في الوجود وما ذكره المحقق قدس سره في الجواب اما يتوجه لو كان البحث بحثا على التفاوت في الجوهرية وليس كذلك بل هو بحث على التفاوت في الوجود والموجودية كما هو صريح كلام الباحث ، فتأمل .

(اسماعيل به)

كان وجودها حيثئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف التفاضلي و هو العلم ، فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا عنه ، و ليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية ، اذ ليس مصداقا ، ولا فردا عنه ، كما مرتقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجى اولى بالجهرية ، لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الفهمي لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المستبرقيه .

وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجهرية من الانواع والاجناس .

و اما الجواب عن البحث الثالث ، فبان نقول حسب ما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر المفسر بقولنا الموجود لاهى موضوع يعتبر وجهين :

احدهما : حال المبهة والاخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع ، لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره ، فالتقدم و التأخر اذا وصف بهما المبهات يكون ملاك التقدم و التأخر غيرهما كالوجود في التقدم الملى و التأخر المملولى ، وكذا الزمان في التقدم و التأخر الزمانيين والمكان و غيره في التبيين و الشرف و النخسة ، واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه .

اذا تقرر هذا فنقول : لا شك مى ان وجود الجوهر المركب بما هو مركب غير وجود البساط ، فجوهريته بالمدد غير جوهرية جزئية ويتوقف عليها ، و اما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في انها جوهرية غير جوهرية الجزئين في كونهما جوهرين و بسببهما متوقفة عليهما ، فالحكماء المشاؤون و اتباعهم يتعاشون عن ذلك ، فمن الذى قال ان جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذى قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية الجزئين بالوجود والمدد ، وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي .

واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموشوع بجنب الانسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره .

وبالجملة الجوهرية لا ينقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم .

واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بتقس حقيقته و داته يكون متعددا و متاخرا و جاعلا و مجعولا وتعدد و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى اوجسى ، لان تعدد المعانى و المراتب انما يكون بالوحد و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم ، و حرمت هذه المعرفة على غيرهم و ما يقع منه فى الذهن و يمرضه المصوم والكلبة ليس حقيقة الوجود ، بل وجهان وجوها و حكاية عنها ، و هو المفهوم العام المصدى .

والخاص ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية المعلول و المركب فى اها جوهرية و هى اقدم و افضل فى اها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيلة فى الوجود تقس الوجود كما مر ، فالجسمية اقدم بالوحد من الحيوانية لا فى الجوهرية ، و كذا الحيوان اولى و اقدم وجودا من الانسانية لا بالجسمية و الجوهرية ، فكما انه لحقت الجسمية بالاسان بتوسط الحيوان فى كونها موحدة لافى كونها جسمية ، فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية فى كونها موحدة لافى كونها جوهرية جوهرية ، و كذا الولا جوهرية الجريين موحدة ما كان مجموعهما جوهر موحداً لا انه لولا جوهرية الجزئين جوهرية ما كان مجموعهما جوهر لان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستعادة من الاخرى ، فالاوجه للتفريع الذى ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع

واما الجواب عن البحث الرابع فنقول : ان من قال بنفى العلية والمعلولية والتقدم والتأخر فى المراتب الجوهرية بل فى المراتب مطلقا ، هم الحكماء المشائون و من منهم ان للوحد سورة فى الاعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا

فجو وجوده .

واما من ذهب الى ان الوجود لاحقيقة له ولاصورة منه في الخارج فلا معالة يلزمه القول بان العلية والمعلولة و التقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الا من جهة المهيئات و بحسبها ، فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة و الصورة و ما يتركب منهما ، فلا بد على منذهب ان يكون المهيئة الجوهرية في كونها مهيئة جوهرية علة لمهيئة جوهرية اخرى كذلك ، لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا ، فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا متفعلا ، فمما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين ، بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأى المشائين ففى نفى التفاوت بين الذاتيات والمهيئات بالتقدم و التاخر والاولوية و عدهما ، و رأى رأى الرواقين فى ان الوجود امر ذهنى لا تأثير لها ولا تأثر ، واما الجاعلية و المجعولية بحسب المهيئات لاغير ، فيلزم عليه التناقض [وقد مر فى اوائل هذا السفرورود هذا الالتزام على جمع من الاعلام ، وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام ، و صادموا البرهان المتبع للعقول فى الاجكام]

واما الجواب عن البحث الخامس ، فاما نقول : ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجبرئين ولا ذائنة عليهما الا ان جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجبرئين بالعدد بناء على ماذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة ، فاما اذا كان جملاهما واحدا ، لم يكن لاحد ان يقول : جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما فى النوع البسيط بالنسبة الى جنسه و فصله ، فالجسم جوهر موجود لامعالة و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى ، فجردانه لم يكن معنى الجوهرية التى فى الكل غير معنى الجوهرية التى فى الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل فى نفسه جوهرأ ثالثا ، بل للكل جوهرية

اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالصد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرًا ، فجوهرية الكل جوهرية تامة غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد .

فصل (٦)

في ذكر خواص الجوهر

منها انه لا ضد له .

و هذا ان عني بالمتضادين ما يتما قبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف .
واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض و مادة الجواهر اى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية ، فانها تضاد الصورة المائية و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس : ان هذا النزاع لغلى و هو ليس كذلك كما سنشير اليه و يشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم ، ادلا ضد للعدد كالثلاثة والاربعة ، لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد ، وايضا ما من عدد الا فوقه عدد آخر ، فلا يكون بين عددين غاية التباعد .

اللهم الا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد .

وقد علمت تخالف الاصطلاحين في بين المنطقيين و الالبيين قالوا : و من توابع هذه الخاصية خاصة اخرى للجوهر و هو نفس الاشتداد و التضعف عنه ، اذ الاشتداد و التضعف اما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واحزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة ، فهو ان كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد ، فيبطل بالتضعف ، فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة في الجوهر ، وسنعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبايع و صور الجوهرية

و القائل ان يقول ايضا : ان عدم هذا الحال خاصة للجواهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلها عندهم ، لان المحتمتين لا يفرقون بين الاشتداد والنصف وبين الازدياد والنقص في المعنى ، فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمى بالاشتداد او في الكم ، وسمى بالازدياد وكذا الحركة في النقص معنى واحد سواء سمي بالنصف او بالنقص ، و لان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد و الانقاص ، اذا كانت متصلة واذا كانت متقطعة ، فليس ما هو الرائد عن ما هو الناقص ، فلا حركة للكم في كميته ، فكذا لا حركة للكيف في كميته ، لان الاشتداد ليس بان كيفية ما تبقى بعينها و يضم اليها مثلاً ، فان العديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه يتألف من امثال الضعيف كما مر ، نعم المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات .

ليكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجواهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزاده ان لا حركة للكم ولا للكيف ، بل الوردان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في الكم او لا اشتداد ، ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده ، و كثير اماً يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراف غير العبارة في المطارحات عند هذه خواص الجواهر ، فقال : ومن احوال الجواهر الغير العامة ومن خواص الجواهر انه لا يشتد ولا ينصف وهذا الاستعالة التضاد فيه ، فان الاشتداد والنصف انما يكونان بين الضدين ، وهذا ليس خاصة الجواهر ، فان الكم ايضا لا يقبلها على ما سيأتى فيه الكلام انتهى قوله .

وليس فيما ذكره في مناقب كلامه الاثنى الحركة من الكم لا بعينها فيه و اين هذا من ذلك ، كيف والمتحرك بالذات هي كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذي عد من الحواص لمقولة الجواهر في كونه حاصل بالندديج متحركاً ، وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا : ان جوهراً لا يكون اشد في الجوهرية من جوهراً آخر ، و ان كان اولى منه

في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بمهيته

بحث و تحقيق

و لاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان و نور العرفان

مهيته نظر حكيم

وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر ، وان الموضوع للمحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية معمولة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي العاطل للشخص الطبيعي ، في مراتب الاستعمالات الذاتية و الاطوار الوجودية و بوحدة ايهامية قابلية للمادة المنحظة وحدتها في مراتب الاتعمالات و الانقلابات ، فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب النماية و الكمال اوفى مراتب الانتقاس ، لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قسر العاقل ، او قصور القابل ، فالاول كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منسيا الى غاية كونه عقلا بالعدل وما فوقه ، فان العقل السامي ، والنفس السليم ، يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار و الوضع وما يجري مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل الا بالاعراض ، فان بطلان هذا قريب من البدييات .

واما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض ، فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المصنعة للمائية قليلا قليلا ، بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او بعد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له ، فيلزم تتالي الاثنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما وهو ايضا محال ، بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهرية المائية على التدريج حتى صار هواء ، وذلك لان

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهولي ، ولكن لا يتقاسم بالعدم قولها لا بصورة ما ، بل هي مع صورتها ، لأعلى التمييز موضوعة لهذه الحركة ، فإما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية ، وهذه كالحركة الكمية . فإن الهولي مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المنعبرة في بقائها وانحفاظها بشعاب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها .

وقد علمت أن المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لأفنى الوجود ولأفنى الوهم أيضا ، فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعبء بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه .

وأيضا فلولم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائية وأبرد الأفراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا ، من خلل الهولي من كافة الصور في أن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا ، وهذا مما لا مخلص له عنه الابتهاجين الحركة في الصور الجوهرية أي الاشتداد والنقص .

تنبيه

ومما يسه على هذا المطلب ويؤكد أنه أن المني في الرحم يزداد كما لا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أعمال الحيوان ثم آثار الانسانية ، فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعا بالاندرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفني وكون أني يلزم تعاقب الفواعل المتباعدة الذوات على مادة مشتركة ، وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعية ، فإن تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر ، إنما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والرؤية دون الطبيعية ، فإن مادة كل فعل طبيعي متقوم بنفسه .

وايضاً لاشك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال و توجهها غريزي يا نمو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاءها مبطلاً لنفسه ومنسداً لصورته ، فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا يقتضى الاحتفاظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية .

فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية ، فكذا الصورة النباتية كمال و سبب غائي للصورة الطبيعية ، وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده ، وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحده موضوع الحركة محفوظلة ! بواحد بالعموم من الصورة ، وهو نوع عام من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب من الوحدة الشخصية ، و ان كان على سبيل التدرج و عدم الاستقرار وهذا و ان كان فيه حيد عن المشهور ، لكنك تعلم ان العاقل لا يعيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور وما وجد منه معيماً ،

ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تخرج تارة الى سماء العقل رقياً وينزل الى ارض الطبيعة هويماً ، لم يبق له شك في ان له اشتداداً و تضاعفاً بحسب جوهر ذاته ، واني لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجازفة المشهور ، بل المسافر يفرح بها ويفتخر ، فان الجمهور مستقرون ما يكون في البلد الذي هو مسقط رؤسهم و ارض ولادتهم واول منزل وجودهم وانما يسافر منه و يهاجر الاحاد منهم دون الاعداد .

واما الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول : انه يلزم الانقلاب في المهيئات والذاتيات ، فهو انك ان تحققت واذعنت ما سلفاء في ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيئات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات علمت ان

الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشئ لاني مهيتة .

والمشائون قائلون بان مراتب الاشد والاضف انواع مختلفة ، لكنها عند الاشتداد ليست متميزة موجودة بالفعل والالزم تركيب الحركة من اكون آنية غير متناهية ، وهو محال ، وانكشف لك ان انخفاض المراتب على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني و كل مهية من المراتب بحسب ذاته ليس الا نفسه ، وكذا كل نحو خاص من الوجود ليس الا نفسه الا ان الحقيقة الوجودية انحاء والطوار كثيرة هي شئون ذاتها ودرجات نفسها لا يجعل جاعل وتأثير فاعل وهذا شديد الغموض ليس ههنا موضع كفهه ولنرجع الى ما فارقناه .

فنقول : ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة ، قبل انها دلالة حسية او عقلية الى الشئ بحيث لا يشترك فيها غيره ، فالاشارة لو كانت الى الاعراض ، فهي ان كانت حسية فمخصوصية الاعراض اما هي بامور تابعة للمواد والاجرام ، فالاشارة اليها تابعة للاشارة الى محالها ، وان كانت اشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الامن جهة العلم باسبابها وعملها ، فلا يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شئ لا يحتمل الحركة كما قلنا .

ومن ههنا يعلم ان كليات الجوهر ايضا لا يمكن الاشارة اليها ، ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه العامة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير مقول على ما هو المشهور عندهم ، فلا يشار اليه باشارة عقلية الابتنعية العلم باسبابها وعملها .

ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها ، اذ الكل من كل منهما مقصود بالاشارة العقلية ، والجزئي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية ، لا ان من عرف معنى كون الشئ مقصودا بالاشارة وان مرجعها نحو من الوجود

لعضوري ، ولا يكفي فيها مطلق المعلوماتية على الوجه الكلي لم يشته عليه الامر ،
فان مهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع ، بخلاف الجوهر ، فانه لا حاجة له
الى محل

والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما توهم ، فان
الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيحىء .
فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك مما لاشبهة
في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي (١) الذهني ، وان لم يقبلها من
حيث ايهامها الخارجي ، بخلاف مهية العرض ، فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا ،
فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر بالوجدان

واما الجوهر المفارق للحدث ، فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة
عينا وعقلا ، فالمشائون يكرونها الا في علم المعارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون
اثبتوها

والحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتى في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر
كونه موجودا لنفسه باله معنى المقابل للوجود السسي ، وهذه ! يختص بمالا محل له
من الجواهر ، فان الصور المادية وكذا كليات الجوهر على رأى المشائين وجودها
اغيرها ، اذ ليس قوامها بذاتها اصلا واما قلنا على رأى المشائين لما مر من مذهب
الاقدميين من وجود لكليات الطبيعية في عالم المعارقات قائمة بانفسها

ولقائل ان يقول : اما الصور المادية ، فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة

١- ان كليات الجواهر لها تعين عقلي وايهام خارجي ، فان وجود كل كلي في العقل
مختص به لا يشارك غيره فيه يشترك فيه جميع افراد الخارجية ، فكل كلي من الجواهر
العقلية يكون مشارا اليه بالاشارة العقلية بحسب التعين العقلي ووجوده في العقل ، واما من
حيث ايهامه الخارجي فلا يقبلها ، فالتأمل قد حلط بين الايهام الخارجي والتعين العقلي ، فتدبر
(اسماعيل د.)

وانما الحاجة لها الى المادة من حيث تشخصها و ليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها ، فما هو اصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض .

واما الكليات والصور الذهنية ، فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف و ان كانت حدودها و معانيها الجوهرية حاسلة في العقل ، و الجوهر معمول عليها لا بالعمل الشائع الصناعي فلم يتقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر .

لكننا نجيب عن الاول : بان الجوهر الصوري وان كان بحسب المية مستفيا عن المادة الا انه لما كانت مية متحدة مع التشخص في نحو من الوجودات تعادها بالذات ، صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره .

وعن الثاني ايضا يمثل ما ذكرناه ، فان مية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات ، فيكون جوهره لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفترقا الى موضوع عقلي قائما به ، فتكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها ، فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية او يشمل في ذواتها عليه .

ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقلل ساعات متقابلة كالسواد و البياض للجسم والرجاء والخوف في النفس .

فان قلت : الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولي عرض ، فكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف

قلت : المراد تبديل تلك المعات المتضادة في انفسها لا يصعب سنها الى امر خارج ، والصدق والكذب من الامور النسبية ، فالظن الصادق اذا كذب كان لتعير الامر الخارج عنه ، فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت سنها الى الواقع بعد لصدق

وهذا ايضا من الخواص الغير الشاملة ، فان الجواهر المعارضة لا تغير فيها و العالم العقلي مصون عن التبدل و التجدد و لوجه محفوظ عن النسخ و المحو و الاثبات ، و انما القابل لشيء منها هو مادون ذلك العالم كالعالم القسائي السامى ، فان فيه كتاب المحو و الاثبات لتطرق النسخ و التبدل في القوس لقوله تعالى : يمسو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب .

ولا يتوهم ان الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة و على الاسود اخرى ، لان ذلك لمطابقة للمختلفات لا للتغير . بالذات في صفة من الصفات ، فالكلى يشتمل على كل شخص و ليس بحق ان كل شخص منه ابيض و كل شخص منه اسود ، فلا يتغير الجوهر الثانى ، والثالث من جهة ما هي ثوان و ثوالت اعنى الانواع و الاجناس . كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهم ان هذه الخاصية توحد في الاعراض بواسطة ان تشييل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا و بياضا ، فتغير من السواد الى البياض ، و ذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونه ، لانها مجسولان بجعل واحد ، فسادا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز اصلاح فصله مع بقاء نسخ منه ، لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلى نسبتة الى الجميع سواء و ما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول ، فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة .

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق ، فلما اطلق في جنس البساط انه مما يقبل الفصول ، فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرى الطبيعة الجنسية كاللوية مثلا ، فينسب الى اى الفصلين شاء كالتابضية للبصر و المفارقة له على ان ماعد من خواص الجوهر و الفصول الخارجى لامر بين متقابلين يعرضان لقابل واحد و ان الكلى بما هو كلى يقبلهما كان كل لون سوادا او بياضا و لو كانت طبيعة اللون تعدل السواد كانت مسودة لاسوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضا ، علم يمكن في الوجود سوادا

ولا يباين ما ولو كانا لم يكونا معا ، بل على التعاقب في الوجود و كثيراً ما يقع الخلط من الاشتباه ، بين الوحدة العددية ، والوحدة المعنوية .

فصل (٧)

في استحالة ان يكون موجود واحد جوهر أو عرضاً

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر والشيء و سلبه لا يصدقان على شيء بديهية ، فان مفهوم العرض الموجود في موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع ، ولا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اى موضوع كان ، فالشيء الواحد يستحيل ان يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و اهم وجوه تمسكوا بها .

أحدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون كثيراً من الفصول انها كليات والكليات اعراض ، فذلك الفصول تكون جواهر واعراضاً معا .
وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول و على التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي .

و يمكن ان يقال في نفى كون فصول الجواهر اعراضاً ان الفصل كما مر ليس موجوداً متغيراً عن الجنس الا في العقل عند التحليل ، فلو كان عرضاً للجنس لوحب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعاً له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متعدد مع الجنس في الوجود ، لانه يحمل عليه حمل هو هو .

واما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزاً عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس حينئذ نسبة الصورة الى المادة لانسبة العرض الى موضوعه ، فيكون

الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تمثيل وجودها وتعيينها الى تلك الصورة اذ المبهم لا وجود لها بالاستقلال ، وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها في الخارج ايضاً تعدداً في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضاً وموضوعاً .

وثانيها : ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضاً و كانت في الجوهر المركب منهما جزءاً من جوهر جوهر ، فكان امر واحد جوهرأ وعرضاً .

والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضاً كذلك على ما قررناه ولا وجود لها في غير هذين ، فلا يكون عرضاً اصلاً لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع ، فيكون جوهرأ في ذاتها مطلقاً .

وثالثها : ان الحرارة جزء من العار والعار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر ، فالحرارة جوهر بالنسبة الى العار من حيث هو عار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها ، فهي تكون جوهرأ وعرضاً بالنسبة الى الامرين .

والجواب ان الحرارة ان اريد بها الطبيعة الارية الغير المعسوسة فحالتها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع ، بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها الكيفية المعسوسة فهي ليست حرة للعار لا في النار ولا في غيرها الا بمجرد العرض والاعتبار .

ورابعها . (١) ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضاً فيه وكل

١ - لا فرق بين الاثنين الثالث الا بالعموم والخصوص وبين جوهرية جزء المركب الجوهرية

فانه بين في الثالث بانه جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وفي الرابع بان جزء الجوهر لا يكون عرضاً فيه وما لا يكون عرضاً فهو جوهر ، تقدير .

ما لا يكون عرضاً في الشيء كان جوهرًا فيه لكنه بالنسبة إلى القابل له عرض في الشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا .

والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومى الجوهر والجوهرى ، و كذا بين مفهومى العرض والعرضى ، فان الأخيرين اعنى الجوهرى والعرضى امران متباينان ، والاولان امران حقيقيان ، فكما ان الجوهر دائماً في ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر إلى موضوع اصلاً ، فكذا العرض في نفسه لا بالقياس إلى شيء .

واما العرضية او الجوهرية ، بمعنى كون الشيء عرضياً ، اى خارجاً محمولاً او جوهرياً اى ذاتياً ، فذلك مما يكون بناءً على احد هذين الاعتبارين واحدى هاتين النسبتين ، اعنى الدخول في شيء والخروج عنه ، فهنا احتمالات ، فان شيئاً واحداً يجوز ان يكون عرضياً في نفسه وعرضياً لشيء ويجوز ان يكون عرضاً في نفسه وجوهرياً لشيء وان يكون جوهرًا في نفسه وجوهرياً لشيء او جوهرًا في نفسه وعرضياً لآخر كالانسان بالقياس إلى الضاحك ، ويحتمل ايضا ان يكون شيء واحد عرضاً في نفسه وجوهرياً لشيئين آخرين كالبياض ، فانه عرض فى نفسه وعرضى بالقياس إلى الجسم القابل وجوهرى بالقياس إلى المركب منهما وان يكون شيء واحد جوهرًا في نفسه وجوهرياً وعرضياً بالقياس إلى آخرين كالحيوان ، فانه جوهر فى نفسه وجوهرى للاسان ، وعرضى للماشى

فقد انكشف ان مجرد كون الشيء فى المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة إلى الموضوع ، فان كانت مهيته معتقرة إلى الموضوع فهو عرض ، سواء كان جزءاً للمركب ام لا وما وجد في كلاً من الـ ١٠ و ١١ ان جزء المركب الجوهرى جوهر (١) فهو مشروط بان يكون المركب ذاتية واحدة

١- فان المركب الطبيعي لا بد ان يكون بين اجزائه حاجة لاطل وجه دائره فلا يمكن

تحقق التركيب الطبيعي من العرض وموضعه ، فان العرض وان كان محتاجاً إلى الموضوع لكن

لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسطة في قاطبة نوريان الشفاء بما لا مزيد عليه .

فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لان غرضه مجرد السلوك الى مطلوبه و تحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه الا به و ازالة الموانع و رفع العوائق و التواطع و المجاهدة مع الشياطين و المدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث .

عقدة و حل

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مراراً كثيرة في كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال : ان لهم ان يحتاجوا المذهب ان كل ما حل في شيء ، فانه يكون لذلك الحال اعتبارانه في محل و اعتبارانه في المجموع .

اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء و من شرط العرض ان لا يكون جزء ، و اما اعتبار كونه في المحل فلا يحلو = اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل ، والاول باطل لوجهين .

احدهما : ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلواحتاج الى المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور باطل .

الثاني : ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها ، فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتنظيم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة ، فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة ، هذا حالف ، ويكون الحل

→ الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباراً لا طبيعياً ، ومن ههنا ظهر ان الاشتباه

بشأ من الخلط بين المركب الاعتباري وبين المركب الطبيعي فلا تنقل

(اسماعيل وه)

جوهرًا وعرضًا ، وهذه هي العقدة التي لنقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرًا
وعرضًا .

وأما حلها فتدكر ما سلف حتى تظهر وجوه التصاد فيما ذكره

أما أولاً : فلأنه خلط بين الجوهر و الجوهرى اعنى الذاتى و بين العرض و
العرضى اعنى الخارج عن الذات ، فاستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بأنه
حره للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضاً .

والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضاً له لا انه لا يكون عرضاً فى نفسه ،
فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرًا فى نفسه بل كونه جوهرياً لغيره ، فلا منافاة
بين كون الشيء عرضاً فى نفسه جوهرياً لغيره .

و اما ثانياً : فقد وقع الخلط والاشتباه ايضاً بين حال الشيء فى نفسه وبين
حاله منتسباً (ظ) الى غيره فاستدل من تقي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل ،
فان عدم كون الشيء عرضياً لا يوجب كونه جوهرًا ، اذ ليس مقابلاً له انما المقابل
له الجوهرى بمعنى الذاتى ، فلا يثبت من تقي كون الشيء عرضياً الا كونه ذاتياً ، و
ليس كل ذاتى جوهرًا فى نفسه فان اللونية مثلاً ذاتية للسواد وليست جوهرًا .

و اما ثالثاً : فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقاً لان جهة الاحتياج
بين الحال المقوم للمحل كالصورة و المحل المنقوم به كالبولى مختلف كما ستقف
عليه فى مباحث التلازم بين المادة وصورة ، وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو
بالاشتراك مستحيلاً ، انما الحال من الدور ما يكون جهة الافتقار فى الطرفين واحدة
لان المرهان انما اقيم على هذا لاعلى غيره وان اطلق لفظ الدور عليه لفة و حرفاً .

و اما رابعاً : فلما سيبنى من اثبات ان المادة مفترقة فى تقومها الى نوع
من الصور اى نوع كان وليست مفترقة اصلاً الى شيء من الاعراض نحو أمن الافتقار

وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة و بين كونه عرضاً فالعرض

طبيعة ناعية لا يمكن قوامها الا بالمجل .

واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المجل ليست بطبيعتها بل بموارد شخصيتها
ولوازم وجودها الخارجى .

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والقواعد

تم المجلد الاول من

السفر الثانى و يليه

المجلد الثانى

ان شاء الله

فهرس ما في هذا الجزء

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
المرحلة .. في العلم الطبيعي	٢	في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير	٣٧
المقدمة في بيان عدد المقولات	٣	في المكان وانهته	٣٩
في اثبات ان كلامها جنس لما تحت		في تحقيق مهية المكان	٤٢
		في الرد على القائلين بالسخلاء	٤٨
الفن الاول		في ذكر امارات تدل على جلال العلاء	٥٢
في مقولة الكم و اثبات وجودها و		لو ثبت العلاء لم يكن قو و جاذبة ولاد اخوة	
وجود انقسامها	٨	للأجسام	٥٦
في تعدد الخواص التي بها يمكن معرفة		الفن الثاني	
مهية الكم المطلق	٩		
في الفرق بين المقدار والجسمة	١٠	الباب الاول في احكام كلية	
في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل	١٣	في مقولة الكيف - مستقيمة	٥٨
في تقسيمه الى ذي وضع وغير ذي وضع	١٦	في خاصية تقسيمه بقسميه وسبب التسمية	٦٤
في ما ليس بكم بالغات وانما هو بالعرض	١٧	في الرد على القول بان كيفيات	
في ان الكم لا يحد	١٨	الأجسام نفس اشكالها	٦٥
في ان الكم لا يقبل الاختداد و التخصف	٢٠	الباب الثاني في الكيفيات الملحوسة	٦٧
في اثبات تمامي الابداد	٢١	في حد الحرارة والبرودة	٦٧
اشكالات وانحلالات	٢٢	في مهية الحرارة العززية	٧٠
في بقية احكام الانهاية	٣٠	في الرطوبة واليبوسة	٧٣
على يمكن تجرد المقادير عن المادة	٣٣	في اللطائف والكشافات والزوجات والمهاض	٧٦

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
	في الثقل والخفيف	٧٧	
١٢٢	في ابطال القول بان المولم هو تفرق الاتصال	٨٢	فيما يظن دخول في الكيفيات المسمية
١٢٨	في ان المولم اى نوع من سوء العزاج		الباب الثالث في الكيفيات المبصرة
	في تفصيل اللغات و تفصيل بعضها على بعض	٨٥	في اثبات الالوان
١٣٢	في تعقيب مقالته المبعث في لغة الحيوان	٨٨	في النور المحسوس
١٣٦	في الصحة والمرض واما من الكيفيات	٩١	في حقيقة النور واقسامه
١٣٢	النضائية		في الفرق بين الضوء والنور والضامق والهريق
١٣٨	في الواسطة بين الصحة والمرض	٩٥	
١٣٩	في الفرح والدم وغيرهما		الباب الرابع في الكيفيات المسموعة
١٥١	في اسباب الفرح والدم	٩٧	في حلة حدوث الصوت
	في سبب عروض هذه المواد	٩٨	في اثبات وجود الصوت في الخارج
١٥٧	الهدية . . .	٩٩	في سبب ثقل الصوت وحدته
١٦٢	في الكيفيات المعتمده بالكميات	١٠١	في تقسيم الحروف الى صامت ومسموت
١٦٢	المقالة الاولى في الاستقامة والاستدارة		الباب الخامس في الكيفيات المدونة
١٦٥	في معرفة الدائرة واثبات وجودها		و المقصودات
١٦٨	في ان المستقيم والمستدير يتخالفا نوماً	١٠٢	في العلوم
	في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين	١٠٣	في الروايع المقصودة
١٧٠	فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير	١٠٣	التقسيم الثاني من الكيف - انواعه
١٧١	المقالة الثانية في الشكل - تعريفه	١٠٦	في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي
١٧٢	هل الهيئة المذكور عن الكيف او من الوضع		في ان اللين والصلابة من اى جنس من اجناس الكيف
١٧٢	في حال الزاوية وانها من اى مقولتين	١٠٨	في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس
	في احتياج كل من القرويتين في امر الزاوية	١١٠	في الاماذه
١٧٩		١١٣	في حد الخلق واقسامه
		١١٤	في حقيقة الالم والاذة
		١١٧	

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٢٢	فى مقولاتى ان يفعل وان يفعل	١٨١	فى نفس الاشياء والاضاف والتضاد فى الاشكال
٢٢٥	دفع ماورد على موجود بله	١٨٢	المقالة الثالثة فى حال الخلقة
	الفن الرابع		هل يوجد كى فى الاعراض من الجنس
	فى البحث عن احكام الجواهر و اقسامها الاولى	١٨٣	والفصل او المادة والسورة
٢٢٨	المقدمة - فى بيان ماهية الجوهر	١٨٧	فى خواص الاعداد وكيفياتها
٢٢٩	والعرض - تحقيق مهيتهما		الفن الثالث فى بقية المقولات
٢٣٥	فى تعريف العرض		العرضية
	فى رسم الجوهر وهو الموجود لافى موضوع	١٨٨	المقالة الاولى فى المضاف
٢٣٢	فى ان حمل الجوهر على ما يتحمل	١٩٠	فى تحقيق المضاف الحقيقى
٢٣٦	الجنس ام لا	١٩٢	فى خواص طرق فى الاضافة
	بحث فى الاستدلال على ان كلمات الجواهر جواهر		فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقولة المضاف
٢٣٩	شكوك فى ان معنى الجنس ليس مقوما لما تحته واداحتها	١٩٨	هل الاضافة موجودة فى الخارج ام لا
٢٥٣	فى كون بعض الجواهر اول واولى من بعض	٢٠٠	فى نحو وجود المتخالف فى الخارج
٢٦٣	ابحات فى اولوية بعض الجواهر واجوبتها	٢٠٣	فى ان يحصل كل من المتناقضين كتصحيح الامر
٢٦٢	فى ذكر خواص الجوهر	٢٠٧	فى تقسيم المضاف من وجود
٢٧١	بحث وتحقيق فى وقوع الافتداد فى الجوهر	٢٠٨	فى ان المتخالف قبل التضاد ام لا
٢٧٣	فى استحالة ان يكون شىء واحدا جوهراً وعرضاً	٢٠٩	فى الكل والجزئى والذاتى والعرضى
٢٨٠	تحقيق ذكر شكوك الفخر فى جواد كون شىء واحد جوهر او عرضاً وحلها	٢١١	المقالة الثانية فى بقية المقولات
٢٨٣		٢١٥	فى حقيقة الاين
		٢١٧	فى تقسيم الاين
		٢١٨	فى تقسيم احوال الاين
		٢١٩	فى حقيقة متى وانواعه
		٢٢٠	فى الوضع
		٢٢٢	فى الجدة

جمعدارى اموال مركز

جمعدارى اموال

مركز تحقيقات كامپيوذى علوم اسلامى

